

A PAIXÃO DE PERPÉTUA

MARIE-LUISE VON FRANZ

Tradução: Amadeu António

A PAIXÃO DE PERPÉTUA

Marie-Louise von Franz
Spring Publications, 1980

AGRADECIMENTOS

O material deste livro foi publicado pela primeira vez nesta tradução inglesa pela já falecida Elizabeth Welsh, na Spring, em 1949.

ÍNDICE

Introdução
O Texto
O Problema da Ortodoxia dos Mártires
A Vida de Santa Perpétua
As Visões
Interpretação da Primeira Visão
Interpretação da Segunda e Terceira Visões
Interpretação da Quarta Visão
Notas

I. INTRODUÇÃO

O presente ensaio teve origem no seminário psicológico do Professor C. G. Jung na Eidgenössische Technische Hochschule, sendo o resultado de um relatório sobre um livro que continha, entre outro material, as visões de Santa Perpétua. Estas visões impressionaram-me de tal modo que tentei a interpretação que se segue.

Pode muito bem questionar-se tanto o sentido de aplicar uma forma moderna de interpretação psicológica a esta série de visões como até que ponto isso é justificável do ponto de vista histórico. Pois um tal método não pode deixar de revelar ligações que não se encontram nem no horizonte espiritual de Perpétua nem no do seu tempo. Perpétua interpretou, de facto, as suas próprias visões, como o texto mostra. Por exemplo, para ela, o dragão da primeira visão era o diabo, cujo objetivo era dissuadi-la de seguir o caminho do seu martírio; e o pastor que lhe dava o alimento de sabor doce representava Cristo. As suas interpretações foram aceites pela Igreja nascente do seu tempo e também mais tarde. Consideradas à luz do credo dogmático da Igreja, o significado que fornecem é muito impressionante e plenamente aceitável.

Ainda assim, parece-me que uma tentativa de interpretação baseada nas hipóteses científicas da psicologia de C. G. Jung pode lançar luz sobre alguns factores novos e talvez importantes. Se admitirmos que as hipóstases divinas, na concepção cristã do mundo, que são aceites no dogma como realidade metafísica absoluta, não se revelaram, por assim dizer, algures fora da esfera humana (o que seria uma contradição em si mesma, na medida em que a revelação implica o ser humano que recebe a mensagem), somos obrigados a concluir que essas realidades foram experienciadas pelo homem como uma totalidade viva — isto é, pela alma humana (a psique).

De facto, foi apenas assim que puderam tornar-se conteúdo formulado de um credo — graças ao testemunho de seres humanos. Assim, foi o registo nos Evangelhos e o testemunho de São Paulo que construíram a imagem de Cristo tal como a conhecemos. Mas, ao mesmo tempo, foram sobretudo as experiências de indivíduos singulares em visões e sonhos (como os de Santa Perpétua) que confirmaram a fé coletiva — isto é, a convicção de que Deus se fizera realmente homem em Cristo.

Estas experiências individuais deram fundamento real à doutrina. Porém, sonhos e visões são enunciados produzidos pela alma humana num domínio em que a consciência e as suas concepções ficam excluídas. Assim, se considerarmos estes enunciados espontâneos e inconscientes da alma, podemos perceber a concepção cristã do mundo, que neles se origina, como um fenómeno em si mesmo.

Podemos deixar de lado tudo o que um conhecimento filosófico, derivado das culturas já existentes na Antiguidade, lhe trouxe, bem como tudo o que foi acrescentado pelas interpretações teológicas e pelas deliberações teóricas e políticas dos concílios eclesiais. É verdade que esses acrescentos foram atos criativos da consciência humana, que deram sentido e realidade aos enunciados espontâneos da alma; mas, ao mesmo tempo, prenderam e encarceraram esses enunciados numa formulação dependente da situação histórica e, por conseguinte, transitória. Por isso, estamos justificados em tentar uma formulação nova e mais ampla dos mesmos fenómenos a partir de um ponto de vista psicológico moderno, embora plenamente conscientes de que esta nova interpretação terá, inevitavelmente, de ser igualmente transitória.

Visto deste ângulo, seria inadmissível considerar o dragão da primeira visão de Perpétua, simples e exclusivamente, como a figura dogmática do diabo. De acordo com a nossa hipótese de trabalho científica, devemos tomar o dragão tal como aparece: isto é, como uma imagem onírica de um dragão e, na medida em que esta imagem ocorre com muita frequência em mitos e sonhos, como o

arquetipo do dragão. Neste caso, a interpretação tem de ser alcançada por amplificação, isto é, recordando imagens semelhantes de dragões para comparação — um método que talvez não nos permita definir o significado psíquico da imagem por meio de um conceito abstrato, mas que nos permitirá descrevê-lo de uma maneira que, pelo menos, esclareça os processos energéticos subjacentes.

Por exemplo, a interpretação *a priori* do dragão como diabo exclui desde logo qualquer elemento positivo nessa figura, ao passo que a forma psicológica de o considerar revela, de modo bastante inequívoco, um aspeto positivo e um aspeto negativo — uma dualidade na imagem do dragão que lança uma luz completamente nova sobre a visão como um todo. Naturalmente, o mesmo argumento se aplica a todas as imagens e motivos que aparecem nas visões.

Como a maioria destes é arquetípica — o que significa que nos confrontamos com um repositório praticamente inesgotável de material comparativo — limitei-me sobretudo a material mais ou menos contemporâneo e procurei mostrar como estas mesmas imagens surgiam a outras pessoas daquele tempo na consciência e, ainda mais, em manifestações espontâneas do inconsciente, que irrompiam independentemente do credo conscientemente sustentado. Isto talvez possa conduzir a uma nova imagem histórica dessa época significativa, na medida em que um olhar não preconceituoso conseguirá então perceber o nascimento da fé cristã na sua própria fonte: na alma do ser humano daquele tempo.

II. O TEXTO

O texto da *Passio Perpetua et Felicitatis*, que descreve os últimos dias da mártir africana Perpétua e dos seus companheiros de sofrimento, foi descoberto por volta de meados do século XVII por Lukas Holsten, entre manuscritos provenientes de Monte Cassino.

Foi editado por P. Poussines e, pouco depois — no ano de 1668 — foi incluído nos *Acta Sanctorum*. Uma versão grega foi encontrada em Jerusalém em 1889 e publicada no ano seguinte. As opiniões continuam divididas quanto a saber qual é a versão original, mas a maioria dos estudiosos inclina-se a considerar a versão grega como um texto independente ou como uma tradução.

Um grande número de teólogos notáveis atribui o relato ao Padre da Igreja, Tertuliano. (As visões, por outro lado, são registadas pelos próprios mártires.) As provas apresentadas por J. A. Robinson no seu exame estilístico do texto parecem-me, em grande medida, evidência muito convincente a favor da autoria de Tertuliano. Na verdade, a pretensão de Tertuliano é contestada sobretudo porque, ao mencionar as visões em escritos posteriores, ele diz que Perpétua encontrou apenas mártires no outro mundo, o que levou à conclusão de que teria confundido as visões dela com a visão de Sático. Na minha opinião, contudo, isto refere-se — como Robinson assinala — às muitas pessoas vestidas de branco que Perpétua, na sua primeira visão, encontra no Além, pelo que esta objeção não tem fundamento suficiente.

Em qualquer caso, Tertuliano estava em estreita ligação com os mártires cujos sofrimentos são descritos no texto. Perpétua, Felicidade e os seus companheiros mártires — Saturnino, Secúndulo, Renovato e Sático — pertenciam presumivelmente à própria Cartago e foram executados ali em 202–203 d.C., durante o período em que Tertuliano era seu bispo.

III. O PROBLEMA DA ORTODOXIA DOS MÁRTIRES

Outro ponto em que os teólogos nunca conseguiram acordo é se os mártires pertenciam à seita dos montanistas, à qual o próprio Tertuliano aderiu por volta de 205–207 d.C., passo que levou à sua rutura com a Igreja. O autor do texto parece ter inclinações montanistas bastante fortes; o que é duvidoso é se os mártires eram da mesma persuasão.

O movimento montanista, que não era de modo algum insignificante em África nessa época, remonta a Lúcio Montano, um frígio de Pepuza que presumivelmente teria sido sacerdote de Cibele antes da sua conversão ao cristianismo. Ouvimos falar dele pela primeira vez por volta de meados do século II. Em acessos de êxtase frenético, acompanhados de delírios e convulsões (como era costume nos cultos da grande Deusa-Mãe da Ásia Menor), ele proferia novas revelações em nome do Paráclito ou mesmo em nome de Deus Pai e de Deus Filho. Proclamou-se fundador de uma nova “Igreja do Espírito”.

Entre os seus seguidores, duas mulheres, Maximila e Prisca, foram particularmente notáveis, sobretudo por difundirem profecias acerca da aproximação do fim do mundo. Toda a atitude do montanismo está intimamente ligada a esta expectativa de um fim iminente. O movimento foi chamado “nova profecia” e afirmava que os seus oráculos (concedidos pelo Espírito) assinalavam uma nova era de revelação, comparável às do Antigo e do Novo Testamento.

Os montanistas dividiam a história em três períodos correspondentes às três hipóstases da Trindade — a do Pai, a do Filho e a do Espírito Santo. Tertuliano, por exemplo, diz:

“Assim também a justiça — pois o Deus da justiça e da criação é o mesmo — esteve primeiro num estado rudimentar, tendo um temor natural de Deus; desse estado avançou, através da Lei e dos Profetas, para a infância; desse estado passou, através do Evangelho, para o fervor da juventude; agora, através do Paráclito, está a estabelecer-se na maturidade.”

Ortodoxia

Assim, a nova revelação tem lugar através do Paráclito, cuja vinda Cristo tinha prometido após a sua morte:

“E eu rogarei ao Pai, e ele vos dará outro Consolador [*Paraclitum*], para que permaneça convosco para sempre; o Espírito da Verdade, que o mundo não pode receber, porque não o vê nem o conhece; mas vós o conheceis, porque habita convosco e estará em vós.” (João 14:16–17)

O autor da *Passio Perpetuae* também sublinha a aproximação do fim, na medida em que remete para os Atos dos Apóstolos (2:17): “ ‘E acontecerá, nos últimos dias’, diz Deus, ‘que derramarei do meu Espírito sobre toda a carne; e os vossos filhos e as vossas filhas profetizarão, e os vossos jovens terão visões, e os vossos velhos sonharão sonhos...’ ”

Admite ainda que reconhece visões posteriores, para além das profecias do Antigo e do Novo Testamento, como fontes de revelação, com o que prova, sem dúvida, ser montanista.

Tendo em vista a aproximação da segunda vinda de Cristo, os montanistas instavam à observância de exercícios penitenciais invulgarmente severos e de hábitos rigorosamente estritos, e nisto também Tertuliano os apoiava. Chamavam-se a si próprios *Pneumatikoi*, em contraste com os *Psychikoi* católicos, e afirmavam, em oposição aos bispos católicos, que constituíam a verdadeira Igreja espiritual, de que só aqueles que aceitavam o Paráclito podiam ser membros. Em Roma também já havia montanistas por volta do ano 200 d.C. (Os seus principais representantes foram Próclo e Ésquines.) A julgar pelos decretos papais emitidos contra os montanistas, a seita deve ter sobrevivido até bem dentro do século VIII.

Apesar da ortodoxia dogmática do movimento, a Igreja opôs-se-lhe por causa do seu elemento de êxtase selvagem e de rigor excessivo, da sua negação total do mundo e do conseqüente perigo de, com base em revelações individuais, destruir a unidade e a ordem temporal da Igreja — mas sobretudo porque reconhecia às mulheres o direito de ensinar. Há aqui, obviamente, uma ligação com os cultos orgiásticos da Mãe na Ásia Menor, e parece que o espírito destes deve ter encontrado, inconscientemente, o seu caminho para o montanismo.

A própria Igreja, é certo, nunca negou a possibilidade de revelações divinas através de sonhos e visões; mas estas adquiriram uma importância muito maior entre os montanistas, pois eles viam nelas a manifestação mais evidente do Paráclito. No seu ardor religioso e fiéis à sua atitude espiritual, que os levava a evitar o mundo, procuravam muitas vezes, por iniciativa própria, a morte de mártir. Somos, portanto, inclinados a supor que os mártires cujo comportamento extático é particularmente marcante deviam pertencer aos montanistas; mas é igualmente provável que apenas tivessem sido influenciados por eles e que ainda não tivessem ido suficientemente longe nessa direção para entrarem em conflito com a Igreja.

A importância psicológica das visões registadas na *Passio Perpetuae*, que é a nossa principal preocupação, reside sobretudo no facto de nos permitirem ganhar uma visão profunda da situação espiritual inconsciente do tempo. Encontramos nelas imagens arquetípicas consteladas, que também encontramos na literatura dessa época, quando a *Weltanschauung* da Antiguidade se desagregava e a concepção cristã do mundo irrompia.

Surgem aqui espontaneamente numa pessoa invulgar, num momento invulgarmente trágico da sua vida, e expõem todo o conflito profundo daquele tempo. Este registo de uma antiga série de quatro visões ou sonhos, ocorridos num espaço relativamente curto (c. catorze dias), é também bastante excecional; pois, em geral, os sonhos que nos chegaram da Antiguidade — por exemplo, através de Artemidoro e Sinésio — fornecem apenas exemplos isolados e, quando há algum relato da situação consciente do sonhador, é sempre insuficiente.

IV. A VIDA DE SANTA PERPÉTUA

No que diz respeito a Santa Perpétua, estamos felizmente de posse de certos factos. Pertencia à família dos Víbios e, à data da execução, tinha vinte e dois anos. Os seus pais ainda eram vivos e o pai — que era um pagão convicto — lutou desesperadamente até ao fim, na esperança de conseguir que a filha desistisse da sua resolução e renegasse. Casou muito jovem e teve um filho, que ainda amamentava e que lhe foi levado várias vezes à prisão. Estranhamente, o marido nunca é mencionado. Tinha também dois irmãos, um dos quais era igualmente catecúmeno.

A própria Perpétua foi batizada apenas vinte dias antes da morte e, ao que consta, disse então: “O Espírito Santo ordenou-me que nada esperasse da água [do batismo] senão os sofrimentos da carne.”

V. AS VISÕES

Enquanto os factos da sua vida e a descrição do seu martírio são da autoria de outra mão, as visões — ou antes, os sonhos — são registados pela própria Perpétua. Teve o primeiro na prisão, após uma visita do irmão. O texto diz o seguinte:*

Primeira visão

O meu irmão disse-me então: “Irmã, tu já percorreste tanto do caminho cristão que agora podes pedir uma visão, e te será mostrado se te espera a paixão ou a libertação.” E, lembrando-me de que tinha o hábito de manter colóquios com Deus, que tão abundantemente me tinha abençoado com os seus favores, e forte em fé e confiança, prometi relatar-lha [ao meu irmão] no dia seguinte. E invoquei [a visão], e foi-me mostrado o seguinte:

Vi uma escada de bronze, de tamanho miraculoso, que chegava até ao Céu, e era tão estreita que só podia ser subida de um em um. De ambos os lados da escada estavam presos todo o tipo de instrumentos de ferro — espadas, lanças, ganchos, punhais e chuchos — de tal modo que quem subisse descuidadamente, ou não se mantivesse erguido ao subir, era despedaçado e ficava ali suspenso. Debaixo da escada jazia um dragão gigantesco, à espera dos que subiam, assustando-os para que recuassem.

Sátiro, porém, subiu antes de mim (tal como mais tarde escolheu ser morto em primeiro lugar, por amor a nós, porque foi ele quem nos ensinou e, depois, não estava connosco quando fomos lançados na prisão). E chegou ao topo da escada e, voltando-se para mim, disse: “Perpétua, estou a segurar-te; mas vê que o dragão não te morda.” E eu respondi: “Ele não me fará mal, em nome de Jesus Cristo.” E o dragão levantou lentamente a cabeça debaixo da escada, como que com medo de mim; e eu pisei-o, como se pisasse o primeiro degrau da escada, e subi até ao topo.

E vi um vasto jardim e, sentado no centro dele, um homem alto de cabelos brancos, vestido como pastor, que ordenhava ovelhas; e à sua volta havia muitos milhares de pessoas vestidas de branco. E ele levantou a cabeça, olhou para mim e disse: “É bom que tenhas vindo, criança!” E chamou-me a si e deu-me também um bocado do queijo que estava a ordenar; e eu recebi-o com as mãos juntas e comi. E todos os que estavam em volta disseram: “Ámen.” E, ao som desta invocação, despertei e senti que ainda comia algo doce, não sei o quê. E relatei imediatamente a visão ao meu irmão, e compreendemos que significava a paixão iminente. E, desde então, começámos a não pôr mais esperança neste mundo.

Segunda visão (após a condenação)

Poucos dias depois, enquanto orávamos todos, uma palavra irrompeu subitamente dos meus lábios, a meio da oração, e eu disse: “Dinócrates!” E sobressaltei-me, pois ele nunca me tinha ocorrido antes, e fiquei aflita ao recordar o seu destino. E soube imediatamente que me fora concedida dignidade para rezar por ele; comecei a interceder por ele e rezei longamente por ele, elevando a voz a Deus em lamentação. E, de imediato, nessa mesma noite, foi-me mostrado o seguinte:

Vi Dinócrates a sair de um lugar escuro, onde havia muitas outras pessoas, ardendo em febre e sedento, com o rosto sujo e pálido, mostrando a ferida nele que tinha quando morreu. Este Dinócrates era meu irmão, que sucumbira a um cancro no rosto aos sete anos, nas circunstâncias mais terríveis, de modo que a sua morte foi fonte de horror e consternação para todos. Foi por esta criança que eu rezei; e entre mim e ele havia uma grande distância, de tal modo que não podíamos alcançar-nos um ao outro.

No lugar onde Dinócrates estava havia também uma *piscina* [tanque], cheia de água, cuja borda era mais alta do que o rapaz; e Dinócrates estendia-se, como se quisesse beber. Mas eu sofria ao pensar que o tanque estava cheio de água e, no entanto, ele não podia beber por causa da altura da borda. E acordei e soube que o meu irmão estava em necessidade, mas estava confiante de que eu conseguiria ajudá-lo; e rezei por ele todos os dias até sermos transferidos para a prisão do palácio do procônsul, pois iríamos combater no anfiteatro. Era então [precisamente] o tempo do aniversário de César Geta. E rezei por ele [Dinócrates], gemendo e chorando noite e dia, para que me fosse concedido o cumprimento [do pedido] por causa dele.

Terceira visão

No dia em que permanecemos na prisão, foi-me mostrada a seguinte visão: vi o mesmo lugar escuro que tinha visto antes (agora totalmente iluminado) e Dinócrates, com o corpo limpo e bem vestido, a refrescar-se. E onde estava a ferida via-se apenas uma cicatriz; e o tanque que eu tinha visto antes baixara a borda até à altura do umbigo do rapaz; e ele bebia dele sem cessar. E, na borda, havia um frasco de ouro cheio de água, e Dinócrates aproximou-se e começou a beber dele, e nunca se esvaziava. Satisfeito e feliz, foi então brincar como as crianças brincam — e eu acordei. Então compreendi que ele fora retirado do lugar de castigo.

Quarta visão

No dia anterior àquele em que iríamos combater [com as feras], vi, em visão, o diácono Pompónio vir à porta da prisão e bater com força; eu saí e abri-lha, e ele trazia uma toga branca de festa, sem cinto, e calçado diverso, e disse-me: “Perpétua, estamos à tua espera, vem!” E tomou-me pela mão e começámos a caminhar por um país áspero e sem caminhos. Com esforço e ofegantes, chegámos por fim ao anfiteatro, e ele conduziu-me ao meio da arena e disse-me: “Não temas, estou aqui contigo e combaterei contigo”, e partiu.

E eu vi uma enorme multidão, tensa de expectativa. E, como eu sabia que ia ser posta diante das feras, admirei-me de não as deixarem entrar. [Em vez disso] saiu um egípcio de aspeto horrível, com os seus acompanhantes, para lutar contra mim. Vieram também até mim belos jovens — os meus assistentes e amigos — e fui despida e transformada num homem. Os meus assistentes começaram a esfregar-me com óleo, como era costume antes de um *agon*; ao passo que eu via o egípcio a rebolar-se no pó. E surgiu um homem de tamanho miraculoso, de tal modo que quase se elevava acima de todo o anfiteatro, vestindo uma túnica festiva, sem cinto, com uma roupa interior púrpura que se via a meio do peito, entre duas outras faixas púrpuras que lhe desciam dos ombros, e calçado variado feito de ouro e prata. Trazia uma vara, como um treinador de gladiadores [*lanista*], e um ramo verde, do qual pendiam maçãs de ouro.

E pediu silêncio e disse: “Este egípcio aqui, se vencer, matá-la-á com a espada; e, se ela o vencer, receberá este ramo.” Depois retirou-se. E lançámo-nos um ao outro e começámos a desferir golpes com os punhos. Ele procurava agarrar-me pelos pés. Mas eu pisei-lhe o rosto com as plantas dos pés e fui elevada no ar e comecei a esmagá-lo como se já não tocasse o chão. Mas, quando vi que assim não avançava mais, juntei as mãos, agarrei-lhe a cabeça; então ele caiu com o rosto no chão e eu pisei-lhe a cabeça. E o povo começou a gritar e os meus assistentes a rejubilar. Eu, porém, subi até ao *lanista* e recebi o ramo. E ele beijou-me e disse: “Filha, a paz seja contigo”; e então, coroada de glória, comecei a dirigir-me para a porta dos perdoados [*porta sanavivaria*]. E acordei e compreendi que não era com as feras, mas contra o diabo que eu teria de lutar, mas sabia que a vitória seria minha.

Os factos principais do martírio real que se seguiu, fornecidos por ainda uma terceira mão, foram os seguintes: na realidade, quando Perpétua foi conduzida ao anfiteatro, cantava salmos num êxtase de exaltação. Foi imediatamente derrubada por uma vaca brava que foi solta sobre ela, de modo que o vestido se rasgou; então tentou, ansiosamente, esconder a nudez e

prender o cabelo, que se soltara. Depois estendeu a mão à sua companheira mártir para se levantar. A multidão não pôde deixar de se impressionar com uma tal cena e perdoou-a ao ponto de ela ser morta pela espada. Ao sair da arena, despertou como de um transe e, ao que parece, nada sabia de tudo o que acontecera antes. Foi então morta quando, agarrando a espada que o gladiador — um novato — lhe tinha cravado nas costelas com mão insegura, gemeu em voz alta e apontou para o próprio pescoço. “Talvez”, diz o cronista, isto tenha acontecido “porque só podia ser morta por sua própria vontade, pois o espírito impuro a temia”.

VI. INTERPRETAÇÃO DA PRIMEIRA VISÃO

O relato da *Passio Perpetuae* chega até aqui. Quanto ao problema da autenticidade das visões, que por vezes — ainda que raramente — é objeto de controvérsia, a impressão geral que elas causam parece de algum modo afastar qualquer suspeita de ficção literária. Além disso, vistas do ponto de vista psicológico, ao longo das visões não aparece um único motivo puramente cristão; elas contêm apenas imagens arquetípicas comuns aos mundos pagão, gnóstico e cristão daquele tempo. Se as visões tivessem sido inventadas para edificação, o autor teria, com toda a certeza, usado motivos exclusivamente cristãos. Tal como estão, os autores cristãos não souberam o que fazer com a transformação de Perpétua num homem, na última visão.

Difícilmente se inventaria, além disso, um incidente como o de o nome de Dinócrates saltar de repente à mente de Perpétua quando ela deveria estar concentrada nas suas orações — para não falar do sonho na noite seguinte. Para além disso, a interpretação revela um fio interior coerente que atravessa as quatro visões, fio esse que de modo nenhum é evidente nos motivos exteriores. Ele só vem à luz através da interpretação e, por isso, não poderia ter sido inventado por uma pessoa daquela época.

Perpétua teve a primeira das visões ou sonhos como resposta a uma pergunta definida que surgira na sua consciência: estaria destinada a sofrer martírio ou não? Não era, de modo algum, invulgar naquela época “invocar” visões desta maneira; pelo contrário, era um costume amplamente difundido tanto no mundo pagão como no cristão. Nos chamados oráculos de incubação, era costume chamar a divindade a dar sonhos em resposta a perguntas concretas. Esta prática, aliás, não estava limitada aos lugares sagrados; por isso, chegaram até nós inúmeras prescrições para provocar sonhos verdadeiros nos

Papiros Mágicos. Perpétua estava confiante de receber uma resposta porque, como dizia, “frequentemente mantinha colóquios com Deus”.

A visão que lhe foi concedida na noite seguinte é uma declaração clara da sua situação psicológica: ela encontra-se diante de uma escada estreita, ao pé da qual jaz um dragão. Esta escada conduz a um Jardim do Éden celeste. À primeira vista, a imagem recorda imediatamente a escada de Jacob, que “chegava ao céu” (Gn 28:12), mas a concepção em si parece originalmente ter sido egípcia antiga, figurando nos mistérios egípcios como uma escada com sete portas ou sete degraus, simbolizando as sete esferas planetárias pelas quais a alma, após a morte, tinha de ascender até Deus.

Uma *klimax heptapylos* — exprimindo a ideia de ascender a partir dos diferentes metais pertencentes aos planetas (chumbo, estanho, ferro, mercúrio, uma liga para Vénus, prata, ouro) por meio de uma escada com sete portas — era também associada aos mistérios mitraicos; e o *heptaporos bathmis* (escada de sete degraus) dos oráculos caldeus, ou os oitenta degraus de castigo no culto de Mitra, mencionados pelo mitógrafo Nono, eram concepções semelhantes. Um paralelo adicional encontra-se nas visões do filósofo e alquimista Zósimo; ele também vê em sonho um altar em forma de taça rasa, ao qual conduzem quinze degraus. Ali percebe o lugar da *askese*, ou castigo, onde as pessoas são cozidas em água a ferver para que se tornem *pneumata* (seres espirituais). A escada, portanto, tem o significado de um processo de espiritualização, um desenvolvimento em forma de degraus, que conduz a um estado de consciência mais elevado.

Assim, por exemplo (como o Professor Jung chamou a atenção), um alquimista, Blasius Vigenerus, diz que “através dos símbolos, ou sinais, ou atributos de Deus”, que têm origem no mundo visível, “deveríamos ser elevados, como por uma escada de Jacob ou pela cadeia de ouro de Homero, ao conhecimento das coisas espirituais e inteligíveis”.

Este processo ascensional de transformação era por vezes perigoso e uma verdadeira tortura (como se vê nas visões de Zósimo), e também na visão de Perpétua há instrumentos de ferro fixos à escada para despedaçar o escalador imprudente. Acresce que a escada só pode ser subida um a um e não há volta a dar. A imagem contém, sem dúvida, uma sugestão do martírio iminente. Uma fonte contemporânea descreve, por exemplo, como os mártires construíam, por assim dizer, uma escada até às portas do Céu a partir dos degraus do seu sofrimento, dos instrumentos da sua tortura.

É seguramente por essa razão que o sonho de Perpétua representa o martírio sob a forma de uma escada (e não como ele realmente teve lugar), para transmitir que, visto do nível psíquico, ele tem o significado de um *transitus* para um estado de consciência mais elevado — por outras palavras, permite ao sonhador perceber o sentido interior do acontecimento, e essa realização prepara-a para enfrentar o destino que se aproxima. O facto de a escada só poder ser subida individualmente mostra que este caminho para uma consciência mais elevada é um caminho pessoal que, em última instância, tem de ser percorrido sem a ajuda de outrem.

A necessidade de olhar para diante — e de modo nenhum voltar atrás — baseia-se seguramente no conhecimento de que, quando surge no homem a possibilidade de atingir um estado de consciência mais elevado, ele não pode regressar a uma condição de inconsciência sem pôr a alma em perigo. O empreendimento está cheio de dificuldades, e um único olhar para trás (como nos casos da mulher de Lot e de Orfeu) basta para que uma natureza fraca seja novamente subjugada pela força tremenda do passado inconsciente. A ideia de que subir a escada significa progresso para uma consciência mais elevada — e, ao mesmo tempo, um *transitus* doloroso — é também expressa pelo poeta sírio Jacob de Batnae, a propósito da concepção singular de Sarug, segundo a qual a escada de Jacob prefigura a morte de Cristo na cruz:

A cruz ergue-se como uma escada maravilhosa pela qual a humanidade é realmente conduzida ao Céu... (...) Cristo ergueu-se na terra como uma escada de muitos degraus e elevou-se ao alto, para que todos os seres terrestres fossem exaltados por meio dele... (...) Na escada, Jacob percebeu verdadeiramente o Crucificado... (...) No monte, Ele [o Senhor] fixou a cruz misteriosa, como uma escada, colocou-se no seu cimo e, dali, abençoou todas as nações... (...) Então, a cruz foi erguida como um ideal orientador, como se fosse uma escada, e serviu a todos os povos como um caminho que conduz a Deus.

Sátiro, que mais tarde seria companheiro de martírio de Perpétua, sobe agora antes dela e procura incutir-lhe coragem. Na realidade, este Sátiro não fora preso ao mesmo tempo que Perpétua, Felicidade e os outros companheiros; mas, posteriormente, comportou-se de forma tão agressiva perante as autoridades que também acabou na prisão. Fê-lo deliberadamente, para poder ajudar os outros espiritualmente e fortalecê-los na fé. Era, portanto, um daqueles que procuravam a morte de mártir apaixonadamente e por livre vontade. É por isso que Perpétua interpreta o seu sonho — neste ponto — de forma objetiva, como antecipação do acontecimento real, tal como os

instrumentos de tortura na escada a levaram a concluir que teria de enfrentar o martírio.

Sem dúvida, a visão tem um valor “prognóstico”; mas, quando comparamos todo o seu desenrolar com o cumprimento real, torna-se evidente que ele foi transferido para o plano mitológico. O martírio, por exemplo, não é representado como tal, mas como uma escada que conduz ao Céu; e é um dragão — isto é, uma figura puramente mitológica — que tenta impedir a ascensão de Perpétua. É como se o sonho quisesse representar o sentido real e mais profundo do acontecimento que ameaça a sonhadora no mundo exterior, para assim a preparar para o destino inevitável. Por isso, expõe o pano de fundo arquetípico desse destino.

Numa ligação interior deste tipo, Sátiro também se torna uma imagem simbólica: representa a atitude espiritual cristã do crente fanático, uma figura de *animus* cristão na própria Perpétua. Uma vez que os conteúdos do inconsciente consistem, em primeiro lugar, em todas as partes da personalidade que — sobretudo por razões de adaptação exterior — não foram integradas na consciência, o seu carácter é especificamente complementar ao da consciência. Por isso, costuma corporizar-se numa figura arquetípica do sexo oposto, que transmite os conteúdos do inconsciente coletivo. Assim, por *animus*, entende-se a personificação de todas as componentes masculinas de uma personalidade feminina, os traços não vividos que permaneceram no pano de fundo inconsciente.

Ao passo que a *anima*, no caso do homem, encarna sobretudo os seus afetos, sentimentos e emoções, o *animus* de uma mulher representa antes uma opinião ou convicção *a priori* que, por nunca ser conscientemente pensada e proceder do inconsciente, tem natureza coletiva. Uma convicção deste tipo pode, de facto, apoderar-se de uma mulher com uma força tão demoníaca e apaixonada que é capaz de destruir por completo a sua existência feminina. Mas o *animus* possui também poder criativo: é o *logos spermatikos* (Logos gerador), que transmite novos conteúdos a partir do inconsciente.

Na medida em que Perpétua — a julgar pelo pouco que sabemos da sua vida pessoal — tinha vivido uma existência completamente feminina como esposa e mãe, todos os seus traços masculinos (coragem, determinação, a capacidade de permanecer firmemente fiel a uma convicção mesmo perante a morte), traços que irrompem de forma tão marcante no seu martírio, estão sobretudo corporizados na figura inconsciente do *animus* e são projetados em Sátiro, que, segundo nos dizem, foi quem primeiro a converteu ao cristianismo.

Por outras palavras, ela experiencia e vê nele essas qualidades que ele, ao que tudo indica, possuía realmente em grau elevado. Assim, torna-se claro, através do sonho, que a atitude espiritual cristã de Perpétua não era principalmente uma atitude conscientemente integrada, adquirida através do ensino cristão (o que, aliás, seria improvável, dado ter sido de tão curta duração). Era antes uma convicção apaixonada que emergia do inconsciente, um estado espiritual de possessão emocional que se apoderou dela por completo e a arrastou, fatalmente, para o problema coletivo do seu tempo — o problema ao qual a sua existência individual estava destinada a sucumbir.

Quando o sonho mostra Sático a subir a escada antes dela, isso indica precisamente — visto no nível subjetivo — que esta atitude espiritual masculina na própria Perpétua, que até então permanecera inconsciente, assumiu agora a verdadeira liderança. O inconsciente corre, assim, em paralelo com a consciência e apoia-a no cumprimento de um novo tipo: o cristão.

Ao pé da escada, porém, jaz um dragão que procura impedir-lhe a subida. Na imagética cristã, o dragão, ou serpente, tornou-se símbolo do diabo, como “Leviatã (...) o dragão que está no mar” (Isaías 27:1) ou como o tentador no Jardim do Éden. Na maioria dos sistemas religiosos dualistas, o dragão desempenha, em geral, o papel de um demónio ctónico e mau, inimigo da luz, normalmente de natureza feminina.

Enquanto animal de sangue frio, porém, com um desenvolvimento muito reduzido do cérebro, a serpente significa principalmente o sistema de reflexos (os gânglios da base e a medula espinal), a psique instintiva ou “espírito da natureza”, ou simplesmente o inconsciente. Já no ensino da seita gnóstica dos Peratas, a serpente foi identificada com o cerebelo e a medula espinal. No macrocosmo, o Pai correspondia ao cérebro, mas o cerebelo era associado ao Filho, o Redentor — isto é, à serpente (enquanto *Logos*). A serpente transmitia a substância pneumática à medula espinal, que por sua vez gerava a semente de todas as criaturas.

Na Antiguidade pré-cristã, na Gnose e também na sua continuação medieval, a alquimia, a serpente não tem apenas o significado de uma divindade ambígua e oculta, mas também o de um demónio sagrado que concede bênçãos, um verdadeiro Redentor. Assim, os Peratas dizem ainda que a serpente que tudo abarca (isto é, o *ouroboros*, o “devorador da cauda”), que, como *Oceanos*, circunda a terra como um anel, é o sábio *Logos* de Eva, o *mysterium* do Éden, o rio que sai do Éden (o Éden é o cérebro) e se divide em quatro nascentes. E, como a “serpente de bronze” que “Moisés levantou num poste” (Números 21:9), torna-se um símbolo de Cristo, a serpente-Soter. Também no

Egipto, o dragão era principalmente venerado como serpente de salvação, como forma exterior do deus da revelação, Hermes, como o *Agathodaimon* ou como Osíris, “senhor da terra egípcia” e esposo de Ísis.

Nas catacumbas romanas, no chamado *coemeterium* de Balbina, há um fresco notável que é tido como ilustração da visão de Perpétua: uma figura humana sobe uma escada sob a qual jaz uma serpente. A escada ergue-se de um campo de trigo composto por espigas altas e isoladas. A serpente representa aqui, portanto, o espírito da terra ligado ao campo de cereal. Isto aponta ainda mais claramente para o *Agathodaimon* egípcio, venerado como “cabeça do campo de trigo” e Pantocrator. Os gnósticos ofitas interpretavam também a espiga de trigo mostrada nos mistérios de Elêusis como o *Logos* que rege o mundo. É um símbolo de todos os deuses da vegetação que morrem e ressuscitam — como Átis, Osíris, Adónis, o frígio Papas, e assim por diante.

Neste contexto, o dragão aparece claramente como símbolo de um “espírito da natureza inconsciente”, como a “sabedoria da terra” e, por conseguinte, visto do ponto de vista cristão, representa ao mesmo tempo a concepção pagã do mundo, na qual a experiência da divindade, ou do espírito, era projetada na realidade material do mundo. Na Antiguidade, o homem experienciava a divindade através de um sentimento de ser tomado e movido pelos fenómenos da natureza: no sussurrar dos carvalhos de Dodona, no murmúrio de uma fonte, no céu estrelado e no brilho do sol nascente. Via neles manifestações do poder supremo. Esta forma de experiência, porém, tinha-se tornado, ao que parece, insatisfatória — até destrutiva — e, como o sonho mostra, tinha de ser “ultrapassada” mais do que “vencida”.

O processo de retirar da natureza a projeção dos deuses, enquanto dominantes do inconsciente, já começara, de facto, no estoicismo, que interpretava os olímpicos como corporizações de determinadas características psíquicas — mas ainda, novamente, a favor de uma concepção do espírito como “matéria subtil”, de natureza ígnea e etérea: o *Nous* omnipenetrante e governante. Mas foi o cristianismo que deu o verdadeiro passo para uma concepção de Deus puramente espiritual e extra-mundana. É a tomada de consciência desse facto que se representa na ascensão de Perpétua, acima e para além do dragão, a um lugar celeste. Consequentemente, na visão, o dragão simboliza o perigo de resvalar de volta para a antiga atitude espiritual pagã, da qual a escada aponta o caminho para uma consciência mais elevada.

Enquanto ser feminino e ctónico, porém, o dragão significa também a própria alma instintiva de Perpétua, a sua vontade de viver e a sua realidade feminina, que ela espezinha e ignora ao transpor o obstáculo. No *Pastor de*

Hermas, encontramos também — como Robinson já assinalou — a imagem de um animal gigantesco que simboliza o poder anti-cristão. É uma besta semelhante a um monstro marinho, com cerca de trinta metros de comprimento e com uma cabeça como um vaso de barro. Isto recorda o anjo demoníaco Amnael no antigo texto alquímico *Ísis a Hórus*, que traz na cabeça, como *semeion* (sinal ou símbolo), precisamente um vaso desse tipo, contendo a substância secreta alquímica que Ísis procura.

O motivo do vaso como sendo a própria cabeça — ou sobre a cabeça — aponta para um *mysterium* feminino, de modo que estes paralelos confirmam aquilo que já nos era claro: isto é, que Perpétua rejeita o seu próprio instinto feminino para alcançar a transformação espiritual. Ao fazê-lo, ela pisa a cabeça do dragão. Este é o famoso gesto antigo de triunfo e, como Santo Agostinho (que frequentemente se refere à *Passio Perpetuae* e parece ter ficado muito impressionado com ela) já reconheceu, é provavelmente também uma alusão a Gênesis 3:15: “Porei inimizade entre ti e a mulher, e entre a tua descendência e a descendência dela; ela te esmagará a cabeça, e tu lhe ferirás o calcanhar.” O ato de esmagar o dragão, segundo o Salmo 91:13 — “pisarás o leão e o dragão” (*et conculcabis leonem et draconem*) — era também frequentemente visto, naquela época, como sinal de martírio e como vitória sobre o diabo.

Ao chegar ao topo da escada, Perpétua encontra-se num jardim, no centro do qual um pastor gigantesco, vestido de branco, está a ordenhar ovelhas. Como este jardim se encontra no Céu, acima, só pode ser o jardim celeste do Paraíso, o Além; e é também por isso que Perpétua, ao acordar, interpreta imediatamente o sonho como premonição da sua morte próxima. É no jardim que ela é recebida na companhia luminosa dos Bem-aventurados, vestidos de branco.

A ideia de que o Paraíso voltaria a ser a morada do homem após a morte já se encontra prenunciada nos livros apócrifos do Antigo Testamento. A visão de Perpétua e, sobretudo, a visão do Paraíso de Sático — incluída mais adiante na *Passio Perpetuae*, em que ele entra num jardim celeste com ciprestes e rosas, voltado para oriente — estão entre as primeiras concepções cristãs conhecidas do Paraíso.

Curiosamente, a ideia de Paraíso deu origem a uma longa discussão dogmática. Segundo a opinião dominante, trata-se de um *locus corporalis*, um lugar material que ocupa um espaço determinado, onde as almas permanecem, em contraste com o verdadeiro Reino Celeste extra-mundano, a “morada do Pai”, de que o Paraíso formaria uma etapa preliminar. Segundo o Padre da Igreja Hipólito, situar-se-ia a oriente e, além disso, ainda na terra.

Uma outra concepção, porém, coloca-o para além do cosmos. Na *Passio SS. Montani et Lucii*, por exemplo, Cristo aparece — sob a figura de um rapaz com o rosto resplandecente — a um mártir chamado Victor e promete-lhe a vida eterna. Quando este lhe pergunta onde se encontra o Paraíso, Cristo responde: “*Extra mundum*” (para além do mundo). Aliás, Orígenes teve de refutar uma concepção segundo a qual o Paraíso “é apenas um mundo imaterial, existindo unicamente nas fantasias da mente e no pensamento”. Fílon já conhecia esta interpretação e sustentava ele próprio que o Paraíso é um símbolo da sabedoria de Deus.

A localização do Paraíso fora do cosmos explica-se pela ideia de que os seus quatro rios, com as suas propriedades purificadoras e fertilizantes, teriam origem nas “águas que estavam acima do firmamento” (Gn 1), que muito cedo se tornaram símbolo do Espírito Santo na literatura patrística. Destas águas primordiais supra-celestes, que contêm o poder criador de Deus, nascem os quatro rios do Paraíso, de modo que este era, de algum modo, considerado idêntico a elas.

Uma vez que Perpétua não viaja pela superfície da terra em direção ao oriente, mas sobe por uma escada até ao Céu, o Paraíso da sua visão tem de ser o Paraíso extra-mundano. Em linguagem psicológica, o nível superior de consciência que ela procura alcançar revela-se assim como uma realidade imaterial e espiritual, para além do mundo material e do cosmos. Nessa realidade, as ideias existem “em si mesmas” e já não são experienciadas como projetadas no universo.

A curiosa incerteza quanto à posição material do Paraíso no espaço resulta, sem dúvida, do facto de o cristianismo não ter reconhecido que a sua própria concepção de Deus e os seus dogmas mais importantes tinham, em primeiro lugar, a sua existência dentro da alma humana, como realidades psicológicas (o que, de facto, era então impossível de perceber, como prova a refutação de Orígenes mencionada acima), mas os projetou como absolutos para um lugar para além do mundo — com o resultado de estas ideias voltarem a adquirir uma estranha substancialidade.

No centro do jardim, o “Bom Pastor” recebe a santa e dá-lhe “do queijo que estava a ordenar”. A figura do pastor como espírito guia, *paredros* e Redentor, era uma concepção arquetípica comum aos mundos pagão e cristão daquele tempo. No mundo pagão, era chamado *Poimandres*, o “pastor dos homens” (um aspeto de Hermes), que os conduz à iluminação e os redime. Tornou-se o protótipo do pastor no texto cristão do *Pastor de Hermas*, que

Robinson — com razão, ao que parece — considera a fonte do texto aqui em análise.

O texto intitulado *Poimandres* começa com a seguinte descrição da visão extática de um hermetista:

“... pareceu-me que veio até mim um Ser de proporções avassaladoras e ilimitadas, que me chamou pelo nome e disse: ‘O que desejas ouvir e ver e conhecer pelo pensamento?’ ‘Quem és tu?’, disse eu. ‘Eu’, disse ele, ‘sou o *Poimandres*, o Espírito da Verdade [*ho tēs authentias nous*]. Sei o que desejas, pois estou contigo em toda a parte.’ ‘Desejo aprender’, disse eu, ‘as coisas que são, e compreender a sua natureza e adquirir conhecimento de Deus.’ Ele respondeu-me: ‘Conserva na mente tudo o que desejas aprender, e eu te ensinarei!’ Tendo dito isto, mudou de aparência e, de imediato, todas as coisas se abriram num instante, como por uma súbita viragem da balança [*ropē*], e eu contemplei uma visão sem limites: vi toda a criação como uma luz suavíssima e jubilosa.”

Não é apenas nos escritos herméticos que este Deus de redenção e guia de almas aparece como símbolo do *Nous*, ou do *Logos*, sob a forma de um pastor. Átis, interpretado como *Anthropos* e *Logos* no *Sermão dos Naassenos*, é um “pastor das estrelas brilhantes”. Do mesmo modo, o Zeus frígio ou Papas foi representado pelos gnósticos como um guardador de cabras. Interpretavam a palavra grega *Aipolos* (guardador de cabras) como *Aeipolos* (o que gira eternamente): isto é, o *Logos* que tudo transforma e gera. O mesmo se aplica ao deus egípcio Anúbis e ao deus-sol egípcio Hórus. No *Livro dos Mortos* egípcio, este último é o “bom pastor” que governa as “quatro raças humanas”, que formam o seu rebanho.

O pastor é, portanto, uma figura cósmica e, em geral, é ao mesmo tempo o primeiro homem, o *Anthropos*, na sua significação cósmica. (Por isso, na visão de Perpétua, como no *Poimandres*, ele tem estatura sobrenatural.) Como diz um texto, é “o filho de Deus, que pode fazer tudo e tornar-se tudo o que quiser [e] aparece a cada um como quiser”. Estende-se por todo o universo e é o redentor da compulsão dos astros, a *heimarmenē*.

Mas por que razão se terá escolhido precisamente a imagem do pastor para esta concepção de Deus e como símbolo do *Nous*? Fílon de Alexandria procura explicá-lo assim:

“O papel do pastor é tão extraordinariamente bom, que não é apenas atribuído a reis e sábios e às almas que foram purificadas pela iniciação, mas também — e justamente — ao próprio Deus, o guia do universo. Pois, como se

num prado ou pastagem, o Deus-Pastor e Rei, com justiça e lei, conduz o seu grande rebanho: a terra e a água, o ar e o fogo, e tudo o que neles existe, plantas e seres vivos, mortais e imortais, e também a natureza dos céus, e os círculos do sol e da lua, e as danças rítmicas das estrelas. E coloca sobre eles o seu Verbo reto [Logos], o seu Filho primogénito, que receberá a incumbência deste rebanho sagrado como vice-regente do Grande Rei.”

Assim, o pastor era símbolo da mente ordenadora de Deus, o *Nous* ou *Logos* estoico, que permeia todo o universo. Por isso, ele traz o bastão de rei e juiz, com o qual governa. É um “*pneuma* que alcança do céu à terra”. Naquele tempo, o homem via as leis da natureza sobretudo como efeitos de um espírito semi-material e divino que as atravessava. Mas esse espírito agora “tinha-se feito homem”; já não era apenas o poder da natureza, mas também um *daimôn paredros*, pessoalmente experienciado por cada indivíduo.

Numerosas preces nos *Papiros Mágicos* pagãos são dirigidas a este espírito que permeava e governava o cosmos: “Salve, tu que saís dos quatro ventos, Pantocrator, tu que sopras no homem o *pneuma* que dá vida... cujos olhos são o sol e a lua, a brilhar nas pupilas do homem... tu és o *Agathodaimon*, que gera tudo e nutre a terra habitada.” Ou ainda: “Tu que te sentas sobre a cabeça do cosmos e julgas tudo, rodeado pelo círculo da verdade e da fé. Tu que trazes na cabeça a coroa de ouro e na mão o bastão com que envias os deuses.” Era geralmente representado como um mendigo com bastão e alforje, como o poder que mantém o cosmos unido e como o “pastor das estrelas”, isto é, o centro de todas as incontáveis constelações celestes. Esta imagem primordial do pastor representa — do ponto de vista psicológico — o Si-mesmo (*Self*), de onde todas as outras imagens arquetípicas do inconsciente coletivo recebem a sua regulação invisível.

Cristo, enquanto Bom Pastor e Pantocrator, assumiu todas as funções do deus pagão. É libertador da *heimarmenê*; como *Kosmokrator*, estende-se igualmente por todo o universo. É chamado o *Logos* todo-poderoso de Deus, “que, caminhando sobre a terra, toca os céus”. Na arte contemporânea, aparece muitas vezes como uma espécie de Hermes, com um cordeiro aos ombros, sobre a cabeça os sete planetas, de cada lado o sol e a lua, e aos pés sete cordeiros, representando as sete nações. Numa inscrição funerária no *coemeterium* de Domitila, chega mesmo a ser representado como Átis, com cajado de pastor e flauta.

O *Martyrium Polycarpi* (cap. 19) chama-lhe, de facto, “o pastor da Igreja universal, que se estende por todo o mundo”; e a inscrição de Aberkios fala do “santo pastor, que apascenta os seus rebanhos de ovelhas nos montes e nas

planícies”. Numa expressão como os versos iniciais do Salmo 23: “O Senhor é o meu pastor; nada me faltará”, que São João (10:11–16) aplica a Cristo, ele ainda é pensado, de forma bastante definida, como uma espécie de *daimôn paredros* — isto é, como um espírito guardião pessoal que acompanha cada indivíduo e habita com ele, do mesmo modo que o *Poimandres* declara: “Estou contigo em toda a parte.” No *Martyrium Polycarpi* (cap. 19), ele é até chamado “o pastor, o salvador das nossas almas e o guia dos nossos corpos”. Assim, é, por assim dizer, um espírito orientador não pessoal e, contudo, de algum modo ligado ao ego (quase no sentido de uma aparição), o que significa que, naquela época, o inconsciente já não aparecia como uma força projetada na natureza, mas antes como um *daimôn* que acompanha o homem. Isto surge com particular força na descrição da aparição do pastor em Hermas:

“Enquanto eu rezava em casa, sentado na minha cama, entrou um homem de aspeto senhorial, em traje de pastor, vestido com uma pele de cabra branca, com o alforge aos ombros e um cajado na mão; saudou-me, e eu retribuí a saudação. Logo se sentou ao meu lado, dizendo: ‘Sou enviado pelo anjo supremo, para que eu habite contigo todos os dias que restam da tua vida.’ Suspeitei que viera tentar-me, e perguntei: ‘Quem és tu? Pois eu sei em cuja guarda fui entregue.’ Ele disse-me: ‘Não me conheces?’ ‘Não’, respondi eu. Então declarou: ‘Sou o pastor em cuja guarda foste entregue.’ E, enquanto ainda falava, mudou de aparência, e eu soube que era aquele em cuja guarda eu fora entregue.”

O pastor assume então a função de fortalecer Hermas na fé e de o instruir.

Algo de semelhante, como veremos, tem lugar na visão de Perpétua, quando, numa cena que recorda a Sagrada Comunhão, o pastor lhe dá um bocado de queijo e ela o recebe com as mãos postas. Esta cena, em particular, foi vista como prova de que os mártires eram montanistas, pois diz-se que um grupo especial entre eles — os chamados Artotirites, de *artos* (pão) e *tyros* (queijo) — celebrava a Eucaristia não com vinho, mas com pão e queijo. Seja como for, a maneira como o queijo é distribuído na visão é inteiramente modelada sobre a comunhão eucarística.

Alguns autores viram também uma certa ligação desta passagem com a *Passio Montani*, que descreve a paixão de “um certo Montano” e dos seus seguidores. Por causa da morte do procônsul, estes mártires ficaram condenados a permanecer bastante tempo na prisão, e várias das suas visões registadas não são muito diferentes das de Santa Perpétua. Por exemplo, uma mulher chamada Quartilósia teve a visão de um jovem de estatura sobrenatural

que alimentava os prisioneiros com duas taças de leite que nunca se esvaziavam e lhes prometia uma terceira, após o que desaparecia pela janela.

A imagem singular na visão de Santa Perpétua — a do pastor a “ordenhar queijo” (que, aliás, só poderia ocorrer num sonho genuíno) — provém provavelmente do facto de se sobreporem duas concepções: por um lado, a ideia da Sagrada Comunhão, do receber a hóstia, enquanto algo “feito pela mão do homem”, algo sólido; e, por outro, a ideia de conceder uma bebida sob a forma de leite.

Nos mistérios antigos, o leite desempenha um papel importante como alimento dos espiritualmente renascidos (*in novam infantiam*). Nos mistérios frígios, por exemplo, o iniciado abstinha-se de comer carne “e, além disso, alimentava-se de leite, como um recém-nascido”. Isto é relevante, na medida em que o próprio Montano era frígio. Leite e mel eram também vistos como estimulantes e inspiradores, de modo semelhante ao vinho. Num papiro mágico, lê-se: “Bebe leite e mel antes do nascer do sol, e no teu coração haverá algo de divino.”

O leite representava igualmente o ensino espiritual no mundo cristão: “(...) como meninos recém-nascidos, desejai o leite espiritual puro (*logikon*), para que por ele cresçais; se é que já provastes que o Senhor é benigno.” (1 Pedro 2:2). E: “(...) tendes necessidade de que alguém vos torne a ensinar quais sejam os primeiros rudimentos dos oráculos de Deus; e já vos tornastes tais que precisais de leite e não de alimento sólido. Pois todo aquele que se alimenta de leite é inexperiente na palavra da justiça, porque é criança.” (Hebreus 5:12–13). São Paulo descreveu-se a si e aos seus como “crianças em Cristo” (*nēpioi en Christō*), e Clemente de Alexandria chega mesmo a chamar diretamente aos cristãos *galaktophagoi* (bebedores de leite).

O leite significa também uma emanção da divindade. Nas chamadas *Odes de Salomão*, lê-se:

“Foi-me oferecida uma taça de leite; e eu bebi-a na doçura do deleite do Senhor. O Filho é a taça, e aquele que foi ordenhado é o Pai; e o Espírito Santo ordenhou-o: porque os seus seios estavam cheios, e não lhe pareceu bem que o seu leite fosse derramado em vão; e o Espírito Santo abriu o seu seio e misturou o leite dos dois seios do Pai; e deu a mistura ao mundo, sem que este o soubesse; e os que a recebem estão na perfeição da mão direita.”

Como Reitzenstein — ao que tudo indica, com razão — interpreta, a bebida de leite denota o começo; e o gole de vinho, por outro lado, a consumação plena da divindade do homem. Segundo as regras da Igreja

instituídas por Hipólito, os neófitos recebiam primeiro uma taça de água, depois uma mistura de leite e mel e, finalmente, vinho e água como a verdadeira Eucaristia.

O bocado de sabor doce que Perpétua recebe das mãos do pastor é, assim, uma espécie de alimento espiritual, ou ensinamento, pelo qual ela é admitida na luminosa companhia dos Bem-aventurados (os que estão em volta, vestidos de branco, e dizem “Ámen”), a companhia do Além, de onde — na segunda visão — o diácono Pompónio, em traje festivo, vem buscá-la definitivamente. Tem também o sentido de um *cibus immortalis*, um alimento imortal, na medida em que aqueles “que adoram Deus em espírito e em verdade participam da sua glória e são imortais com ele, na medida em que tomam parte na vida eterna por meio do Logos”. O Espírito Santo era, de facto, um sopro vivificante.

Se os deuses da Antiguidade já tinham morrido — isto é, se o valor supremo, que dá vida e sentido, tinha então descido ao inconsciente e se dissolvera — esse valor tinha ressurgido numa forma transformada na figura e no ensinamento de Cristo, o Deus feito homem e mediador. A força vital inconsciente jorrava do novo ensinamento, permitindo à vida avançar por um novo rumo e provocando um novo passo cultural. A primeira das visões de Perpétua descreve este processo em imagens arquetípicas. É verdade que o seu significado complexo, nas ligações mais profundas, dificilmente estaria acessível à consciência da sonhadora; mas davam-lhe o sentimento interior de sentido no seu destino e, assim, permitiam-lhe aceitar o martírio.

Embora o sonho represente o ensinamento cristão como o valor mais elevado e como uma nova fonte de vida, dificilmente se pode supor que o inconsciente pretendesse impelir Perpétua para o martírio. O factor que obstrui, por exemplo, não é de modo algum caracterizado exclusivamente como poder do mal — ainda que Perpétua o interprete como o diabo — mas como dragão, o lado animal inconsciente, que procura impedir a ascensão de Perpétua e que ela esmaga sob os pés. O sonho apenas coloca diante de nós o processo interior que se está a desenrolar, de forma bastante objetiva, na imagética supra-pessoal, que é a linguagem do inconsciente coletivo. A impressionante significação e profundidade das imagens explicam-se, sem dúvida, por terem sido suscitadas como reacção vital do inconsciente ao destino que ameaçava a sonhadora no mundo exterior.

VII. INTERPRETAÇÃO DA SEGUNDA E TERCEIRA VISÕES

A segunda visão, por seu turno, contém um fragmento do lado mais pessoal do problema de Perpétua, numa linguagem mais acessível ao mundo consciente da sonhadora, embora os mesmos motivos de base que surgiram na visão anterior voltem a ser tocados. É o sonho do irmão mais novo, Dinócrates, no submundo. A Igreja Católica Romana toma tais visões muito concretamente e usa-as como base para a sua doutrina da intercessão dos santos, que tem o efeito de socorrer as almas no Purgatório. (A própria Perpétua parece ter interpretado o sonho neste sentido.)

Se, porém, considerarmos o sonho no nível subjetivo — isto é, antes de mais, como um acontecimento interior — Dinócrates (tal como Sátiro na visão anterior) encarna, sem dúvida, um conteúdo espiritual na própria Perpétua, de modo que o seu sofrimento, tal como é retratado no sonho, é de algum modo idêntico ao seu estado doloroso. Este sofrimento deve, portanto, ser entendido como a sua própria necessidade interior, que a fazia ansiar pela “fonte de água viva”, ou pela água batismal.

Para Perpétua, este irmãozinho morto na primeira infância, juntamente com todas as memórias que a ele se ligam, representa sem dúvida uma parte do seu próprio passado, algo infantil, um espírito dentro dela ainda não batizado, para o qual a verdade redentora, simbolizada pela água, é literalmente “demasiado alta”, como a visão mostra pelo facto de a borda da *piscina* estar fora do alcance da criança. Entre Perpétua e este irmão existe uma “grande distância”, o que significa que, conscientemente, ela está muito afastada desta atitude espiritual infantil pertencente ao seu passado, embora ela ainda se lhe agarre. E isto é corroborado pelo facto de ela nos dizer que não pensava nele há muito tempo.

Este pedaço infantil de paganismo em Perpétua, a figura onírica Dinócrates, sofre de um cancro — isto é, está sujeito a um estado de decomposição interior que não pode ser travado. O sonho aponta para uma regressão, ou antes, para uma dificuldade surgida no desenvolvimento interior de Perpétua: talvez o perigo de “se deixar influenciar” pelo pai, que se esforçava por isso com todas as forças e com toda a autoridade de que dispunha. (Sem dúvida, é por isso que a sua resistência à atitude cristã é representada como uma “criança da família”).

Aparentemente, ainda vive na sonhadora um espírito mais infantil, mais inconsciente, ameaçado de decomposição, para o qual a verdade cristã está fora de alcance, e por isso ele anseia em vão pelo seu efeito redentor.

Dölger, no seu ensaio sobre a visão de Dinócrates, assinalou que esta imagem do submundo coincide exatamente com a concepção pagã do Hades, e não com a noção cristã de Purgatório, o que reforça ainda mais a ênfase no paganismo de Dinócrates. Recorda também a descrição do submundo no *Livro de Enoque* (cap. XXII), um submundo dividido entre um lugar escuro para os pecadores e um lugar luminoso, no centro do qual existe uma “fonte brilhante de água”.

A ideia de que os mortos sofrem de sede no submundo é também uma concepção antiga e muito difundida e encontra-se igualmente na terceira visão do *Pastor de Hermas*. Dölger prossegue, mostrando que a visão aqui se refere à crença, prevalecente na Antiguidade, de que aqueles que morriam antes do tempo ou sofriam uma morte violenta eram submetidos a tormentos particulares no Hades e só podiam ser libertos pelas orações dos vivos. Visto psicologicamente, trata-se da representação simbólica do facto de que conteúdos do inconsciente, cindidos e incapazes de viver plenamente na realidade, se tornam negativos e aparecem como “fantasmas à procura de libertação”. Por outras palavras, provocam perturbações psicológicas — como parece ser o caso aqui, no que toca a um conteúdo cindido ligado à infância de Perpétua.

Quando a atitude pagã em Perpétua é representada como uma criança, o sonho pode possivelmente estar a aludir ao facto de a consciência pagã ser relativamente infantil quando comparada com a atitude cristã. Rufino, em todo o caso, expressou esta ideia:

“Ele [um santo] ensinou todos os homens a desviar o espírito das coisas visíveis e materiais para as invisíveis e imateriais. ‘É realmente tempo’, dizia ele, ‘de nos dedicarmos a uma ocupação deste tipo, pois não podemos permanecer sempre rapazes e crianças; devemos agora, de uma vez por todas, elevar-nos às coisas espirituais superiores e tornar-nos homens feitos...’”

Numa visão posterior, pouco antes da morte de Perpétua, Dinócrates volta a aparecer-lhe, transfigurado e redimido pela água da vida. A ferida em decomposição no rosto está curada e “vai brincar como as crianças brincam”. Tornou-se, por assim dizer, a imagem de alguém renascido *in novam infantiam* e, enquanto tal, o seu destino representa também uma previsão do próprio desenvolvimento de Perpétua. Pois, enquanto aqui ela experiencia tudo, por assim dizer, apenas na pessoa de Dinócrates ou como espectadora, no sonho seguinte ela própria está encerrada na prisão escura e tem de travar combate com o espírito das trevas para receber o ramo da árvore da vida.

Um sonho moderno deve ser aqui mencionado, um sonho que contém, de forma muito impressionante, o mesmo simbolismo e que, além disso, surgiu de uma situação semelhante à de Perpétua. Trata-se do sonho da estudante católica romana Sophie Scholl, uma rapariga de vinte e um anos que foi guilhotinada em Munique por difundir propaganda anti-nazi. Na prisão, na noite anterior à sua morte, sonhou que, num belo dia de sol, levava uma criança, vestida com uma longa túnica branca, para o seu batismo.

O caminho até à igreja subia uma montanha íngreme mas, “firme e segura”, ela levava a criança nos braços. De súbito, sem aviso, abriu-se à sua frente uma fenda profunda. Só teve tempo de pousar a criança no lado seguro antes de cair no abismo. Na realidade, morreu com coragem imperturbável. Ela própria interpretou o sonho no sentido de que a túnica branca da criança representava a ideia para a qual a sua própria morte preparava o caminho.

O trilho íngreme que sobe à igreja recorda a escada da primeira visão de Perpétua, que representava o difícil caminho de individuação. O destino da criança ainda não batizada aponta para Dinócrates. O abismo é uma imagem das “goelas da morte”, que engolem o lado mortal, ao passo que a “Criança Divina” — o Si-mesmo (*Self*) em processo de tornar-se — sobrevive. É difícil não ficar profundamente comovido e impressionado com a maneira como o inconsciente reage: sem a mínima sentimentalidade, mas com uma certeza infalível, representa o processo interior real e significativo e transmite simbolicamente o conhecimento absoluto que dá verdadeiro apoio.

A condição lastimável do pequeno Dinócrates no Hades e a sua redenção evocam, de forma muito vívida, as conceções alquímicas contemporâneas daqueles “presos no Hades” que ansiavam pela água divina, o *hydor theion*. No *Tratado de Comário a Cleópatra*, por exemplo, lê-se que as águas sagradas desceram do alto para visitar os mortos — prostrados, acorrentados e esmagados nas trevas do Hades — e que o *pharmakon zōēs* (remédio da vida) os penetrava e despertava.

E ele (o espírito) revestiu-os de glória divina e espiritual, e eles saíram da terra. E dizia-se:

“(…) vestem-se de luz e glória; na medida em que tinham crescido de acordo com a natureza, e as suas figuras tinham sido transformadas, e tinham despertado do sono, e tinham saído do Hades. O corpo do fogo dera-lhes nascimento. [Compare-se o calor febril de Dinócrates (*aestus*)!] (...) e, ao saírem dele, vestiram-se de glória, e ele trouxe-lhes a completa unidade, e a imagem cumpriu-se por meio de corpo, alma e espírito, e tornaram-se um.”

Dinócrates bebe a água de uma pequena ampola (ou taça) de ouro; isto também impressiona como um motivo notavelmente alquímico. Recorda o vaso de Hermes (*vas Hermetis*), que era de algum modo imaginado como consubstancial ao seu conteúdo. No tratado hermético *O Crátera*, lê-se que, depois de Deus ter criado o universo, encheu um vaso — uma espécie de fonte batismal (compare-se a *piscina*) — com *Nous* e enviou-o à terra, para que as pessoas que nele se mergulhassem recebessem uma parte da *ennoia* (consciência, iluminação).

Encontramos um paralelo cristão à visão de Perpétua na chamada *Passio SS. Mariani et Jacobi*. Um mártir chamado Mariano viu-se, num sonho, transportado para um bosque celeste de pinheiros e ciprestes:

“No meio erguia-se a bacia transbordante de uma fonte pura e transparente, e aí Cipriano [um mártir que já tinha morrido] pegou numa ampola (*fiala*) que estava à beira da fonte e bebeu; depois, enchendo-a de novo, entregou-ma e eu bebi com alegria e, ao dizer ‘*Deo gracias*’, acordei ao som da minha própria voz.”

A água, como diz C. G. Jung, é “um símbolo apropriado da qualidade viva do ser psíquico”; é também espiritual e, enquanto tal, frequentemente de natureza ígnea. O influxo vivificante de energia proveniente do inconsciente pode muito bem ser encarado como efeito da fé cristã, e a água da *piscina* é aqui uma insinuação de uma espécie de água batismal, um símbolo de Cristo ou do Espírito Santo. Assim, por exemplo, Justino Mártir diz:

“Como uma fonte de água viva vinda de Deus na terra dos gentios, estéril de todo o conhecimento de Deus, assim borbulhou este Cristo, que também apareceu ao vosso povo e curou os que, desde o nascimento e segundo a carne, eram cegos, mudos e coxos (...) Ele também despertou os mortos (...) fez isto para convencer os que desejavam crer nele de que, mesmo que um homem seja afligido por qualquer espécie de deficiência corporal, desde que guarde os seus mandamentos, ele despertará esse homem na sua segunda vinda com um corpo sem mutilações (...)”

No primeiro sonho de Dinócrates, a santa sentia-se, de algum modo, interiormente cortada deste efeito espiritual vivo do ensinamento cristão, enredada na inconsciência e esmagada pelo peso dos acontecimentos exteriores. Mas o sonho seguinte de Dinócrates, que ela teve na prisão pouco antes da sua morte, mostra o irmãozinho curado dos seus males e feliz, a brincar no Além. Isto implica claramente que, entretanto, como resultado da sua intercessão — isto é, por estar conscientemente ocupada com o problema que

Dinócrates corporiza — ela cresceu “para dentro” e “para cima” e alcançou uma atitude na qual a verdade cristã é uma fonte real de força interior, e na qual o seu lado infantil também participa ativamente. Ao mesmo tempo, este efeito deve ser entendido como inconsciente, pois procede do Além (representado como Paraíso ou submundo).

Entre as visões de Dinócrates e a precedente, não há, de facto, qualquer ligação exterior baseada nos motivos concretos; mas a estrutura interior revela, certamente, um paralelismo muito impressionante. Este é um argumento importante a favor de estarmos perante uma série genuína de sonhos e não perante uma fabricação. Em ambas as visões surge um elemento obstrutivo: na primeira, o dragão, enquanto reação dos instintos; na segunda, Dinócrates, enquanto “meio do passado”, isto é, infantilidade.

Em ambos os casos está em causa alcançar algo mais elevado: a subida da escada para um lugar extra-mundano e Dinócrates a estender-se para a *piscina*, demasiado alta para ele. Ambas as visões retratam a conquista de um símbolo do espírito vivo e a comunhão com ele: por meio do leite como alimento celeste e por meio do gole da “fonte da vida”. Por fim, em ambas há uma alusão ao renascimento: por um lado, no partilhar do leite como alimento dos renascidos; e, por outro, na dramatização do processo na figura do pequeno Dinócrates, que “vai brincar como as crianças brincam”.

Embora o problema tenha, sem dúvida, chegado um pouco mais perto da consciência da sonhadora na segunda visão, por estar ligado a um conteúdo pessoal (Dinócrates), Perpétua ainda vê o conflito interior projetado na figura do seu irmãozinho pagão, de quem — diz o sonho — ela está separada por uma “grande distância”, o que significa que, conscientemente, está longe da sua realização. Na visão seguinte, porém, ela é arrastada de forma totalmente pessoal e ativa para dentro do problema. (Pode argumentar-se aqui que, na primeira visão, ela também desempenha um papel ativo; mas ali o sonho apenas apontava para o caminho em que ela se encontrava e não havia ainda verdadeiro drama.)

VII. INTERPRETAÇÃO DA QUARTA VISÃO

A última visão começa com Perpétua na prisão, à espera de comparecer perante as feras. À primeira vista, isto é simplesmente uma afirmação da situação real da sonhadora. O sonho sugere assim que o conflito subsequente, representado ao longo da visão, é “a mais atual realidade”. No entanto, somos também levados a ver este encarceramento, enquanto evento dentro do sonho, como referindo-se a uma situação interior.

Nos mistérios de Ísis e Serápis existia um costume curioso: o dos chamados *katochoi* (prisioneiros) da divindade. *Katochê* significa principalmente detenção ou prisão, e por isso *katochos* significa prisioneiro. Por outro lado, o verbo *katechesthai ek theou* (usado em conjunto com *theophoreisthai* ou *korybantian* e com a ideia de êxtase báquico) denota uma condição de delírio extático; *katochos* passa então a significar “possuído por um deus”, e *katochê* um estado de possessão. (Compare-se o transe de Perpétua durante o martírio.)

Tais *katochoi* existiam, por exemplo, já no século II a.C. no Serapeu de Mênfis. Este estado de aprisionamento era uma escolha livre a que leigos se submetiam voluntariamente, como noviciado, antes da iniciação no sacerdócio. Os *katochoi* chamavam-se também “escravos” ou “servos de Deus”. Alguns usavam mesmo correntes e, muitas vezes, não abandonavam o átrio exterior do templo durante anos. Outros andavam a mendigar e viviam uma vida de ascetismo rigorosíssimo auto-imposto. Muitos interpretavam os seus próprios sonhos e levavam-nos em conta, e o período de reclusão durava frequentemente até ao momento em que o noviço e um místico já iniciado tivessem o mesmo “sonho de iniciação” na mesma noite. Isso autorizava o noviço à iniciação. Podia acontecer de súbito ou, talvez, depois de dez anos de espera ou mais — ou, por vezes, nunca acontecer.

O noviço também escolhia, por vezes, o “pai espiritual” que o iniciava. Quem tentasse a iniciação sem ser “chamado” estava condenado a morrer. E apenas o homem que Ísis designara num sonho podia entrar no *adyton* da deusa. Todos estes costumes antigos podem, sem dúvida, ser vistos como primeiros passos que conduzem à instituição cristã do monaquismo, que, aliás, teve origem no Egito.

É também curioso que São Paulo fale de si próprio como “prisioneiro (*desmios*) de Jesus Cristo”, ou de estar “nas cadeias do Evangelho”.

O significado psicológico de tal reclusão é inequívoco. O encarceramento, seja em que circunstâncias for, implica liberdade de ação restringida e isolamento relativamente ao mundo circundante. É uma segregação: um estado

de introversão, voluntário ou involuntário, que em certos casos pode ser provocado por um estado de possessão — isto é, por fascinação perante um conteúdo inconsciente. Deste modo ativavam-se as imagens inconscientes (e, por conseguinte, os sonhos) que constituíam o processo iniciático dos mistérios. É por isso que a prisão é frequentemente, nos sonhos de pessoas modernas, um símbolo inicial do processo de individuação.

Nos mistérios antigos, a iniciação ocorria sob a orientação de um guia espiritual. Em paralelo, na visão de Perpétua, o diácono Pompónio bate à porta da prisão. Usa um traje festivo e calçado elaborado. Toma-a pela mão e condu-la por trilhos escuros e tortuosos até ao anfiteatro. À época, um diácono era um assistente do bispo na diocese, uma espécie de auxiliar paroquial. Aqui trata-se de uma pessoa real que Perpétua conhece. Por via de subornos, ele conseguiu alguma melhoria nas condições do seu cativeiro e foi também um apoio espiritual para ela.

No sonho, Pompónio assumiu evidentemente a função de uma figura de *animus* cristão (o que é natural, visto que Perpétua, batizada apenas vinte dias antes, muito provavelmente projetava a sua atitude cristã no diácono local). Ele é agora o condutor da sua alma (toma-a pela mão) e o seu pai espiritual, símbolo da sua fé cristã. A função que desempenha é semelhante à de Sátiro na primeira visão. Se houver alguma diferença entre os seus papéis, ela consistirá sobretudo em que Sátiro parece encarnar mais a atitude interior, corajosa e temperamental, perante o martírio, ao passo que Pompónio é mais um “mestre”, isto é, representa mais a fé cristã enquanto doutrina espiritual. No sonho, ele é caracterizado como alguém já iniciado (o que claramente não corresponde à sua descrição na vida real e prova a projeção): usa traje festivo e calçado elaborado.

Nos mistérios antigos, o traje festivo desempenha um papel importante como “*vestimenta celeste*” do “*corpo celeste*” glorificado, que o místico “*veste*”. Assim, antes da terceira iniciação, **Apuleio** foi exortado num sonho a iniciar-se de novo, para alcançar maior iluminação, porque já não podia usar “a *vestimenta da Deusa* que vestira na província e depois deixara no santuário”. No Egito, o ressuscitado usava o toucado do deus-sol Rá, um diadema solar. Os místicos mitraicos recebiam uma veste com animais bordados. Ela significava a ressurreição glorificada após a morte, o estado de plena iluminação pela gnose e de tornar-se um com a divindade; ao mesmo tempo, significava uma *metasomatosi*s, uma transformação total.

Na conceção cristã do Paraíso, os Bem-aventurados vestem branco — como símbolo de alegria e inocência, segundo um dos Padres da Igreja. Aqui, o

diácono Pompônio é igualmente um místico já plenamente iluminado, um espírito do Além — isto é, uma figura que emerge do inconsciente. Ao mesmo tempo, é uma previsão do próprio desenvolvimento futuro de Perpétua. Ele diz: “Perpétua, estamos à tua espera, vem!” Do Além — Paraíso ou terra dos mortos — ele traz-lhe a mensagem de que a aguardam lá. É também aquele cujo ofício é conduzi-la até esse lugar. O *animus* é, de facto, a figura que transmite os conteúdos do inconsciente coletivo: um psicopompo no caminho do inconsciente.

As palavras que lhe dirige no anfiteatro, onde a deixa (“Não temas, eu estou contigo e lutarei contigo”), mostram com especial clareza que ele representa muito menos uma figura concreta do que uma potência espiritual inconsciente. No sonho, porém, ele desaparece e, em seu lugar, entra o gigantesco *lanista* que lhe promete o ramo da Árvore da Vida. Assim, na função que desempenha, ele passa, por assim dizer, para esta figura maior e mais arquetípica, que (como veremos) é claramente um símbolo de fé absoluta e de uma atitude positiva.

Primeiro, Pompônio conduz Perpétua por uma região áspera e sem caminho; só com grande esforço e ofegando chegam ao anfiteatro. Este vaguear por trilhos tortuosos lembra a condição de Dinócrates no Hades. Evidentemente instalou-se aqui uma desorientação, um estado de perplexidade e angústia resultante da introversão simbolizada pela prisão. Perpétua é, ao que parece, assaltada por dúvidas e resistências perante a ideia do martírio. No meio desta desorientação da consciência, o diácono assume a tarefa de guiar, enquanto *animus* cristão orientador — isto é, como símbolo da fé cristã. Ele leva-a ao anfiteatro.

O anfiteatro é uma figura circular, um círculo mágico ou mandala. Enquanto símbolo do Si-mesmo (*Self*), que abrange numa totalidade os lados consciente e inconsciente da personalidade, o anfiteatro inclui naturalmente ambas as atitudes opostas (a do egípcio pagão e a dos assistentes cristãos de Perpétua), para além da parte consciente da personalidade (a própria Perpétua, que se encontra entre as duas) e do *lanista*, que detém o valor do Si-mesmo. Na mandala ritual, o limite circular que rodeia o centro tem sempre o propósito de impedir uma explosão ou uma desintegração, bem como de evitar interferências externas. É dentro deste recinto que o combate final, por assim dizer, se desenrola agora. Na medida em que a mandala ritual visa também reconciliar os opostos, o simples aparecimento deste símbolo já é um indício de uma possível solução do conflito.

Essa solução consiste, provavelmente, no facto de Perpétua ser “retirada” para dentro do sentido supra-pessoal do processo a tal ponto (compare-se o transe durante o martírio) que conseguirá suportar a destruição da sua existência individual.

Historicamente, o anfiteatro era de facto um edifício circular dedicado a um culto, e os jogos nele realizados eram cerimónias religiosas em honra de deuses pagãos. Por isso, Tertuliano chamou-lhe, com razão, o “templo de todos os demónios”. É aí que, na visão, a multidão se reúne para assistir ao combate entre a santa e o egípcio. Pode dizer-se que o princípio interior cristão, orientador, conduz a uma concentração do conflito dentro de Perpétua, em torno da qual todas as forças antes dissociadas do inconsciente coletivo (o povo) se juntam. As várias partes da personalidade congregam-se em torno de um centro supra-pessoal, onde o conflito final dos opostos será decidido.

De início, Perpétua espera que soltem as feras. Interpretado no nível subjectivo, isto significa que ela crê que a luta será contra o inconsciente sob a forma do mundo animal dos instintos — isto é, contra as mesmas forças que, como vimos, ela já encontrou sob a figura do dragão. Mas o sonho mostra que, na realidade, o conflito é muito mais complexo: um egípcio gigantesco, de aspeto horrível, avança para ela com uma espada.

Este egípcio encarna um conjunto notável e complexo de factores pertencentes à situação. Na Antiguidade tardia, o Egipto significava a terra da sabedoria antiga. Era visto de modo semelhante a como o europeu moderno olha para a Índia. Desde Heródoto, o Egipto e os seus sacerdotes tinham esse significado; Platão, por exemplo, costumava apresentar as suas ideias e mitos mais importantes como sabedoria secreta do sacerdócio egípcio. Segundo Hecateu de Mileto, os egípcios eram “o povo mais antigo e mais religioso” de todo o mundo. Os gregos projetavam, por assim dizer, o seu próprio inconsciente no Egipto e, como resultado, ele tornava-se a fonte de toda a revelação secreta, a terra onde se encontraria uma atitude religiosa arcaica que a sua própria consciência esclarecida perdera.

Assim, numa sátira, Luciano diz: “Os filósofos mais antigos foram os brâmanes indianos, ou gimnosofistas. A filosofia passou diretamente deles para os etíopes e, daí, para os egípcios.” Os cínicos, em particular, viam nesses sábios indianos e egípcios a realização dos seus ideais. O Egipto era, portanto, por excelência, a terra de toda a magia obscura, e o culto do animal praticado ali impressionava profundamente os filósofos e sofistas gregos.

No *Tratado Asclépio* III do *Corpus Hermeticum*, Hermes diz:

“Sabes, Asclépio, que o Egípcio é uma imagem do céu, ou, para falar com maior exatidão, que no Egípcio todas as operações e potências que regem e atuam no céu foram transferidas para a terra, cá em baixo? Mais ainda: deveria dizer-se que o cosmos inteiro habita nesta nossa terra [Egípcio] como no seu santuário...”

Se, assim, os pagãos olhavam para o Egípcio como a terra dos grandes mistérios — a terra mais religiosa de sabedoria antiga e magia —, aos olhos dos cristãos ele tinha de se tornar o protótipo de tudo o que é mau, do “espírito pagão enevoadado, obscuro, enganador”. Para os gnósticos peratas, porém, o Egípcio significava também o mundo transitório, a passagem pelo Mar Vermelho, o caminho para a imortalidade. Na interpretação alegórica da Bíblia, os Padres da Igreja explicaram muito cedo o êxodo dos israelitas do Egípcio como um êxodo das “trevas espirituais”. (Difícilmente isto seria desconhecido para Perpétua, que provinha de uma família culta.)

Num certo sentido, o egípcio constitui também uma analogia ao dragão da primeira visão, pois ambos — como Hugo Rahner demonstra — se tornaram imagens do diabo na linguagem simbólica patrística. Os Padres da Igreja encontraram apoio nisto nas passagens de Ezequiel (29:3 e 32:2), nas quais Deus manda que o faraó egípcio seja chamado “o grande dragão que jaz no meio dos rios” e “um monstro [dragão] nos mares”. Assim, o rei egípcio (afundado no Mar Vermelho) torna-se igualmente imagem do diabo.

Do ponto de vista psicológico, porém, existe uma diferença entre a imagem do diabo como dragão e como egípcio: este último corporiza um conteúdo mais espiritual e mais próximo da consciência.

A Quarta Visão

Assim, a visão de Perpétua revela que o conflito central não consiste apenas em vencer os instintos animais, mas implica um combate contra o espírito do paganismo: contra a experiência pagã do espírito projetada na natureza, contra o espírito da tradição mais antiga e contra o espírito da terra de que o cristão procurava arrancar-se.

Neste sentido, as quatro visões mostram um desenvolvimento gradual da contra-atitude pagã no inconsciente: primeiro, ela é encarnada num animal inferior, de sangue frio; depois aparece em forma humana, como uma criança doente; e por fim como um guerreiro adulto, na figura do egípcio. O conflito é continuamente aproximado da consciência e, ao mesmo tempo, o factor ameaçador torna-se cada vez mais importante, surgindo em formas

progressivamente mais “espirituais”. Foi precisamente nesta última forma que o paganismo se revelou mais perigoso para a fé cristã. Por isso, São Paulo diz:

“Revesti-vos de toda a armadura de Deus, para poderdes resistir às ciladas do diabo. Porque não temos de lutar contra carne e sangue, mas contra principados, contra potestades [...], contra os dominadores das trevas deste mundo, contra as hostes espirituais da maldade nas regiões celestes.”

Com isto, entende-se o *pneuma* projetado no cosmos e na natureza — a experiência pagã do espírito. O diabo cristão não é, na verdade, senão o Agathodaimon dos pagãos, outrora venerado como “senhor da negra terra egípcia” e esposo de Ísis. A propósito desta cena, lê-se também num sermão atribuído a Santo Agostinho: “Aí aparece o Egípcio que outrora foi a bela estrela da manhã no céu (*Lucifer speciosus*).” Isto é uma alusão clara ao lado luminoso e espiritual deste adversário divino de Cristo.

O facto de o Egípcio, na visão de Perpétua, “revolver-se no pó”, e de ela, ao vencê-lo, o pisar e lançar por terra, sublinha exatamente a qualidade terrena — o estar “preso à terra” — característica deste *pneuma*. Segundo Filon de Alexandria, o reino do ar, contra cujos demónios São Paulo luta, é negro; e, na Epístola de Barnabé, o diabo já é chamado “o negro”. Além disso, a tez escura dos egípcios — e sobretudo dos sacerdotes de Ísis, trazidos a **Roma** para celebrar os mistérios, cuja aparência impressionava — reforçou a associação do diabo ao “egípcio”, símbolo dos mistérios ctónicos e sombrios da Antiguidade moribunda.

Se Perpétua fosse derrotada, seria morta pela espada do Egípcio. Mas é ela que o vence, ao pisar-lhe a cabeça — o que volta a evidenciar o carácter mental/espiritual deste inimigo. Durante a luta, ele tenta agarrar-lhe os pés. Psicologicamente, isto significa que procura minar o seu “ponto de apoio”, fazê-la duvidar das suas convicções e, assim, fazê-la vacilar.

Há aqui ainda uma possível ligação ao pai de Perpétua. Ele não cessou de a perseguir com súplicas e, pelo texto, percebe-se que isso a afetava profundamente; num momento, ela chega a dizer: “Agradei a Deus e recuperei quando ele se foi embora.” Entre os argumentos, ele implora-lhe, por exemplo, que tenha piedade da família e do filho, e atira-se aos seus pés, em lágrimas, chegando a tratá-la por **domina**.

A relação de Perpétua com o pai parece ter sido particularmente estreita; para uma mulher, o pai é muitas vezes o primeiro portador da imagem de “homem” — e, como tal, um primeiro molde do *animus*, influenciando o seu temperamento espiritual e a relação com conteúdos espirituais. Nesse sentido, o

“espírito do pai” (isto é, o espírito da tradição) é também aquilo que nela resiste ao novo credo. A substituição, no sonho, do pai pela figura mais geral do Egípcio exprime que a luta já não é apenas contra uma pessoa, mas contra o que ela significa internamente: um *animus* pagão universal que tem de ser superado.

Perpétua está então rodeada por jovens belos que a assistem; despem-na e friccionam-lhe o corpo com óleo, como antes de um *agon* grego. E ela transforma-se num homem. Esta “revelação da natureza masculina” parece ter também uma vertente pessoal: as perseguições no Norte de África eram, em parte, locais e alimentadas pelo carácter agressivo de certos cristãos. Uma jovem de vinte e dois anos, com um bebé, dificilmente teria de morrer assim se não tivesse assumido um espírito forte, masculino e combativo — atirando-se ativamente para a batalha espiritual. A própria frase no batismo (“o Espírito Santo ordenou-me que não esperasse nada da água senão os sofrimentos da carne”) sugere que ela antecipava o martírio. Assim, a sua prisão (*katoché*) pode ser entendida como um estado de possessão.

De qualquer modo, o sonho mostra que, no conflito que agora irrompe, ela adota uma atitude masculina e guerreira, identificando-se completamente com as figuras de *animus* cristão que, nos sonhos anteriores, apareciam como partes ainda inconscientes. Ela torna-se uma *miles Christi*, uma soldada de Cristo — tal como, no mundo pagão, a iniciação nos mistérios era por vezes entendida como *sacramentum* (juramento militar). Nos mistérios de **Mitra**, por exemplo, certos iniciados eram chamados *milites*; e a “milícia de Cristo” de São Paulo desenvolveu-se em continuidade com esse imaginário. **São Paulo** descreve-se como *stratitotés* e fala da “armadura da luz”.

Mas o despir da veste tem ainda um significado mais profundo: nos textos herméticos e gnósticos, a iniciação exige abandonar a “veste” antiga — a teia da ignorância, o véu escuro — para receber a veste luminosa. Em linguagem psicológica, trata-se de largar a antiga forma de consciência (a “pele” habitual) para que uma transformação interior possa ocorrer. É por isso que, em paralelos gnósticos e cristãos primitivos (como as **Odes de Salomão**), aparece o tema de “despir as trevas” e “vestir a luz”, ou de remover a “veste de peles”.

Assim, este despojar das vestes significa despir a natureza animal inconsciente, o “estado inconsciente de aprisionamento na ilusão” e, em certas condições, até a própria existência material terrena. Ao fazê-lo, Perpétua torna-se, por assim dizer, inteiramente “espírito” (daí a sua masculinidade). Nos *Excerpta ex Theodoto*, citados por **Clemente de Alexandria**, lê-se igualmente que o masculino se une sempre directamente ao Logos, mas que o feminino, após um processo de se tornar masculino, entra no *Pleroma* juntamente com os anjos; daí

dizer-se que a mulher é transformada em homem e a Igreja terrena em anjos. Isto significa a redenção do “psíquico” pela sua transformação no “pneumático”.

A crença de que, no Além, os sexos cessam de existir como opostos e se unem é também aludida num *logion* transmitido por Clemente de Alexandria: “Quando tiverdes calcado aos pés o manto da vergonha (compare-se com o despojar da veste de Perpétua) e quando os dois se tornarem um, e o exterior como o interior, e o masculino como o feminino, nem masculino nem feminino.” Esta ideia assenta na suposição de que o ser humano une em si os dois sexos não apenas fisiologicamente, mas também como totalidade psicológica, uma vez que o inconsciente contém invariavelmente a qualidade oposta. (Daí que, na filosofia hermética, o hermafrodita se torne símbolo de totalidade.)

No caso de Perpétua, porém, não ocorre uma verdadeira união dos opostos, mas uma inversão absoluta, que corresponde a uma extinção completa da consciência do ego anterior, substituída, no estado de êxtase, por outra consciência espiritual.

É quase inacreditável o grau em que Santo Agostinho intuiu estes factos psicológicos e os exprimiu na linguagem do seu tempo. Referindo-se a Efésios 4:13 (“Até que cheguemos todos à unidade da fé [...] ao varão perfeito...”, etc.), ele diz que, como o diabo “sentiu que estava na presença de uma mulher que se comportava com ele como um homem” (*viriliter secum agentem feminam sensit*), decidiu tentá-la por meio de um homem e escolheu para isso o pai dela, que a assediou com os seus argumentos. E, em *De Anima* (IV:18, 26), acrescenta:

“Num sonho, Perpétua viu-se transformada em homem, lutando com um Egípcio. Quem, porém, pode duvidar de que foi a sua alma que apareceu nessa forma corporal (masculina), e não o seu corpo real, que permaneceu completamente feminino e jazia inconsciente, enquanto a sua alma lutava na referida forma de um corpo masculino?”

Ela torna-se idêntica ao *animus*. A profetisa montanista **Maximila** oferece um paralelo impressionante quando, nas suas profecias inspiradas pelo Espírito, fala de si própria no masculino.

Na medida em que os símbolos cristãos emergiram como novo conteúdo criativo vindo das profundezas do inconsciente coletivo, as pessoas desse tempo foram atraídas para o inconsciente. No caso de Perpétua, os símbolos cristãos surgem no inconsciente (o pastor no Além e a fonte da vida no submundo). O conflito não é entre uma consciência recém-convertida ao cristianismo e um

inconsciente ainda pagão; pelo contrário, o próprio símbolo cristão aparece também no inconsciente, e é aí que os opostos colidem.

O mesmo fenómeno ocorre de forma invertida no autor do *Pastor de Hermas*: graças a uma mulher — ao encontro com a *anima* — ele é iniciado numa nova doutrina. Todo este período de evolução, em que um mundo cristão estava a nascer, caracteriza-se por um poderoso afluxo do inconsciente coletivo. Milagres “pairavam no ar”; e, nas pinturas das catacumbas, as pessoas dessa época apresentam uma expressão estranhamente ávida, com o olhar voltado para dentro, como se esperassem algo tremendamente fascinante a emergir dessa direção.

Os jovens que ungiram Perpétua com óleo após a transformação são figuras auxiliares como Pomponius, mas desdobradas numa pluralidade — algo muito típico da figura do *animus*.

O óleo, sobretudo sob a forma de unguento perfumado (*unguentum*), desempenha um papel importante em todos os ritos primitivos, como fluido carregado de poder e como meio de cura, de embelezamento, de preservação dos mortos, etc. As imagens antigas dos deuses eram também ungidas com óleo como forma de lhes “dar vida”. A Igreja Católica Romana utiliza igualmente óleo perfumado (*myron*), consagrado pelo sacerdote, especialmente na extrema-unção, para transmitir força espiritual. Assim, Cirilo, Padre da Igreja, diz: “O óleo consagrado pelo sacerdote já não é mero óleo; mas, tal como o pão se torna o corpo de Cristo, o óleo torna-se o *charisma* de Cristo e do Espírito Santo, numa forma energizada (*energetikon charisma*).” Torna-se o arquétipo do Espírito Santo, frequentemente pensado como perfume nutritivo e saciante.

Por isso, o óleo significava também *gnosis*. Honório de Autun diz: “Nus de todos os vícios e ungidos com o óleo do *charisma*, devemos combater o diabo!” (Aqui, portanto, o despojar da veste é também abandonar os vícios, a *agnosia* ou inconsciência.) Este passo da visão tem ainda uma forte semelhança com um trecho do Livro Eslavo de Enoque (22:8): antes de entrar no mais alto Céu, Enoque é despido das vestes terrenas pelo anjo Miguel, ungido com óleo fino e revestido com o traje da majestade de Deus. Este unguento “assemelhava-se a uma grande luz... e resplandecia como os raios do sol.” Segundo as regras da Igreja estabelecidas por Hipólito, os catecúmenos eram igualmente ungidos pelo bispo com a imposição das mãos, como transmissão do espírito.

Assim, esta unção com óleo significa um fortalecimento e esclarecimento espirituais por meio dessas figuras do *animus*. (No texto grego, elas aparecem como um jovem que lança relâmpagos e outros jovens belos. Lançar relâmpagos

significa iluminar.) Esses jovens unem-se, por assim dizer, na figura do *lanista*. Ele é de tal grandeza que quase “se ergue acima de todo o anfiteatro”. Numa mão traz uma vara ou bastão, e na outra um ramo verde com maçãs douradas, prometido como recompensa da vitória. Tal como Pomponius, usa toga solta com uma larga faixa púrpura atravessando o peito entre outras duas, e calça “sapatos de ouro e prata”.

Como Pomponius prometeu ajudar Perpétua, podemos supor que ele se “transformou” no *lanista*, ou que era uma forma anterior dessa figura.

O bastão é claramente sinal de que este *daimon* é também um guia. O bastão é geralmente associado a Hermes, mensageiro dos deuses e guia das almas; trata-se de uma vara dourada semelhante à varinha mágica do feiticeiro. A divindade-pastor também carrega um bastão e partilha com o *lanista* a característica do tamanho sobrenatural. No fundo, é a mesma figura. O bastão dá-lhe a qualidade de princípio orientador e julgador. Honório de Autun, por exemplo, interpretava o báculo do bispo como *auctoritas doctrinae* (autoridade da doutrina). Assim, o bastão caracteriza o *lanista* como personificação da fé correta, a *pistis* — isto é, a personificação de um princípio diretor que decide o conflito e é juiz absoluto da vida e da morte da alma.

O julgamento desempenha também um papel notável em São Paulo: “O homem espiritual julga todas as coisas, e ele mesmo não é julgado por ninguém.” Esta infalibilidade dos *pneumatikoi* assenta no facto de possuírem, por assim dizer, a mente (*Nous*) de Cristo; e o *Nous* de Deus julga absolutamente. Nos Papiros Mágicos, como vimos antes, o Agathodaimon egípcio é invocado como: “Tu que te sentas sobre a cabeça do cosmos, julgando todas as coisas, rodeado pelo círculo da fé e da verdade.” No último dia, Cristo aparecerá também como juiz do mundo.

Assim, o *lanista* traz o símbolo de uma fé inabalável que decide definitivamente o conflito. Nesse sentido, é verdadeiramente o “espírito de verdade” que “estará convosco”. Perante tal fé inviolável, termina qualquer critério humano: o indivíduo fica apto a sofrer até a morte, voluntariamente, por ela.

Os sapatos dourados do *lanista* apontam para um factor psíquico análogo. Enquanto parte do vestuário que reflete a atitude perante o meio, os sapatos representam um componente da atitude interior particularmente ligado à terra, isto é, à realidade. Podem representar a forma como alguém se relaciona com as coisas terrenas. A expressão alemã “deixar os sapatos de criança”, por exemplo, simboliza abandonar uma atitude infantil perante a realidade. No folclore, os

sapatos têm frequentemente um sentido erótico, sobretudo como princípio feminino recetivo.

Mas também são símbolo de poder, como se vê na expressão “estar totalmente sob o calcanhar de alguém”. Os sapatos do *lanista* simbolizam, portanto, uma atitude psíquica recetiva à realidade e, ao mesmo tempo, uma firmeza inabalável. Mostram que o *lanista* não só encarna um princípio orientador, como também concede um ponto de apoio incorruptível e seguro.

O *lanista* usa ainda uma veste branca com três faixas púrpuras no peito. Segundo Shewring, isto significa que uma túnica púrpura inferior era visível entre duas faixas terminais da toga. O branco e o vermelho são cores dos sacerdotes do **Saturno** africano e dos mistérios egípcios em geral, e na alquimia representam os dois estádios mais elevados — *albedo* e *rubedo*. (Aqui, a *nigredo* surge separadamente na figura do Egípcio.) O branco indica a primeira transfiguração na alquimia e também a dominância do princípio feminino; o vermelho implica a dominância do princípio masculino e é a cor do novo “Rei-Sol”. Nos textos mitraicos, o deus **Hélio** usa igualmente veste branca e manto escarlate.

Assim, a veste do *lanista* contém uma alusão aos mais elevados estádios de iniciação nos mistérios e também à reconciliação dos opostos no inconsciente. A presença das três faixas vermelhas pode indicar que aqui uma tríade superior se separou de um quarto elemento inferior. Surge uma tríade mais elevada em oposição ao poder obscuro representado pelo Egípcio, que era considerado na alquimia, por exemplo, como o quarto factor e o fundamento de um desenvolvimento uniforme. A *materia prima* obscura era frequentemente descrita na alquimia como *caput draconis* (cabeça do dragão), ou como *draco*, cuja cabeça representava o homem enquanto *vita gloriosa*, a quem os anjos prestam serviço. A *prima materia* era também por vezes representada como um Etíope.

A visão de um dos mártires na *Passio Mariani et Jacobi* fornece um paralelo surpreendentemente próximo com o *lanista*:

Vi um jovem de estatura incrivelmente gigantesca, cuja túnica solta resplandecia com uma luz tão intensa que os nossos olhos não conseguiam fixar-se nela. Os seus pés não tocavam o chão e o seu semblante erguia-se acima das nuvens. Ao passar apressadamente por nós, lançou a cada um — a ti, Marianus, e a mim — um cinto púrpura, e disse: “Segue-me!”

Os mártires interpretam esta aparição como Cristo. Também segundo o *Apocalipse de Pedro*, os corpos dos justos “eram mais brancos do que a neve e mais vermelhos do que qualquer rosa, estando o vermelho misturado com o branco”.

Assim, o conflito no centro do círculo mágico a que Perpétua chegou revela-se como um choque entre dois poderes espirituais suprapessoais: o Egípcio enquanto espírito do paganismo, do *pneuma* projetado no cosmos, e um novo poder espiritual que lhe faz frente, orientando-se inteiramente na direção oposta, em direção ao Além, e reclamando para si a verdade absoluta. Contudo, este espírito é também um *kosmokrator* e um *pneuma* “que se estende do céu à terra”. Tal como o senhor da terra egípcia, é também um *Agathodaimon* e um pastor dos homens. De facto, talvez a característica mais singular desta visão seja que, quando se investiga profundamente os princípios opostos em conflito, se é confrontado com a sua estranha semelhança. Isto decorre do facto de ambos se encontrarem no inconsciente.

É realmente espantoso que o poder espiritual que tem a palavra decisiva neste conflito seja personificado por uma figura pertencente de forma inequívoca ao mundo pagão — o treinador de gladiadores — e não por uma figura cristã, como Satorius ou Pomponius, por exemplo, ou o próprio Cristo. Isto só pode ser explicado pelo facto de o inconsciente, no seu aspeto ainda pagão, estar efetivamente a trabalhar na construção de uma consciência cristã. Assim, ser cristão naquela época significava obediência incondicional à voz interior. Poder-se-ia também dizer que, se Cristo tivesse aparecido como *lanista*, teria, por assim dizer, tomado partido no combate. Mas o factor decisivo que desejava a vitória de Perpétua era o Si-mesmo, numa forma que se mostrava para além dos opostos, *Christus et eius umbra*.

A natureza não cristã do *lanista* volta a expressar-se num pormenor significativo — a sua veste. O seu traje, com as faixas púrpuras invulgarmente largas na toga e a túnica escarlate por baixo, é muito semelhante ao usado pelos sacerdotes africanos de Saturno, que era particularmente venerado como deus da vegetação e do mundo subterrâneo: representava precisamente a divindade contra a qual os cristãos tinham de travar a batalha mais difícil. Saturno era considerado o deus tutelar especial dos combates de animais — sendo assim também um *lanista* e árbitro por excelência — o espírito do anfiteatro. Quase se poderia imaginar que foi este espírito que apareceu a Perpétua como o *lanista*.

É notável quão extraordinariamente semelhantes eram as imagens e os textos do cristianismo nascente aos dos mistérios gnósticos e pagãos contra os quais lutava com tanto ardor. De facto, os próprios Padres da Igreja que

invejavam contra o paganismo não eram cegos a este facto e só conseguiam explicá-lo como uma subtil *diabolica fraus*. A então difundida concepção de um *Daimon Antimimos* (hostil e imitador), que se interpõe no caminho do Redentor, baseava-se sem dúvida em factos desta natureza. Assim, Zósimo diz:

Jesus Cristo apareceu ao homem completamente ineficaz como um homem flagelado, capaz de sofrer; e depois de ter secretamente roubado os homens de luz que lhe pertenciam, demonstrou — pois na realidade não sofreu de modo algum — que tinha esmagado e afastado a morte... Assim, eles [os homens de luz] matam o seu próprio Adão. Mas isto acontece até que surge o Espírito Antimimos, que tem inveja deles e quer levá-los novamente ao erro, como antes, e reivindica ser ele próprio o Filho de Deus, embora seja informe (*amorphos*) tanto no corpo como na alma.

(No texto grego da *Passio*, o Egípcio é igualmente designado como *amorphos*.)

Curiosamente, o *Poimandres* do *Corpus Hermeticum* é confrontado por um *daimon* semelhante, “expelidor de fogo”, de vingança e punição, um poder semelhante do destino. Encontramos a mesma ideia quando São Paulo estabelece uma comparação entre o primeiro Adão “terreno” (*choikos*) e o segundo Adão, que é “espírito vivificante” (*pneuma zōopoion*). Por fim, esta oposição surge também na ideia do Anticristo.

A própria Perpétua não utiliza a designação *Antimimos*, mas chama simplesmente ao Egípcio *diabolus*; contudo, ele possui esta qualidade peculiar de um anti-Deus na matéria, um espírito da natureza que, imitando o espírito cristão, se lhe opõe. Se nos perguntarmos o que está realmente a acontecer de forma autónoma no inconsciente coletivo, podemos perceber uma espécie de cisão do arquétipo num aspeto luminoso e num aspeto sombrio. Isto ocorreu antes de mais na própria imagem de Deus, na medida em que o ambivalente pai primordial Yahweh se aproximou da esfera humana sob a forma dos dois Filhos de Deus, Satanás e Cristo. Para uma descrição mais completa deste drama divino interior, remeto para a interpretação de C. G. Jung em *Symbolik des Geistes*.

Esta cisão dos aspetos luminoso e sombrio da imagem de Deus, tal como descrita por Jung, pode comprovar-se em todas as outras imagens simbólicas. Na lista de *figurae* de Rábano Mauro, por exemplo, quase todos os *typi* (imagens alegóricas), como o fogo, os olhos e o leão, possuem um aspeto que alude a Cristo e outro que alude ao diabo.

A divisão da imagem de Deus, e simultaneamente de todas as outras imagens arquetípicas, em dois aspetos parece estar ligada — como afirma C. G.

Jung no seu artigo de Eranos sobre o arquétipo materno — à diferenciação do sentimento e, conseqüentemente, do juízo moral no homem ocidental, o que posteriormente lhe tornou impossível suportar o carácter paradoxal e a ambivalência moral ainda conservados, por exemplo, nos deuses indianos.

No entanto, a reação moral do homem parece ter sido precedida e induzida pela própria constelação da nova situação arquetípica. Esta nova constelação revelou-se primeiro sob a forma de uma “presença psíquica transcendente”, como as visões de Perpétua mostram de forma tão clara. A cisão da imagem de Deus nos opostos *Christus–Diabolus* constelou um problema dos opostos que viria a conduzir, no futuro, a um cisma. A crença unilateral no lado luminoso, característica dos representantes do cristianismo primitivo — como Perpétua —, teria necessariamente, em obediência à lei da enantiodromia, de ser seguida pelo problema do Anticristo, “Senhor deste Mundo”. Esta questão, contudo, só surgiria na segunda era do Peixes astrológico.

É particularmente interessante, nas visões de Santa Perpétua, poder observar este processo de cisão no próprio inconsciente psíquico; mas é igualmente notável o facto de o *lanista* ainda incorporar um resíduo do espírito pagão no qual os opostos permanecem unidos, embora o seu objetivo seja claramente incitar o homem a tomar partido pelo lado luminoso.

O *daimon* que guia Perpétua na figura do *lanista* possui ainda um terceiro atributo: o ramo verde com o fruto dourado. Trata-se de um ramo da Árvore da Vida, uma imagem arquetípica geral que se encontra em todo o mundo. É a árvore das Hespérides, que se ergue no ocidente e cujo fruto significa a vida eterna. Também na alquimia desempenha um papel importante, como *arbor solis et lunae*. Não é mero acaso que Perpétua receba este ramo das mãos do guia das almas, pois a árvore cresce no ocidente, o caminho da viagem noturna pelo mar.

Na *Eneida* (VI, 140 ss.), antes de o herói poder entrar na terra dos mortos, tem de arrancar o “ramo dourado”. Assim, o ramo é simultaneamente a promessa da vida eterna e um meio de passagem para o reino dos mortos, de descida ao inconsciente. Este episódio assume um carácter particularmente impressionante quando se considera que Perpétua teve o sonho na véspera da sua morte efetiva. Na *Passio Mariani et Jacobi*, um rapaz que fora executado três dias antes apareceu a um dos mártires, usando uma grinalda de rosas ao pescoço e trazendo na mão direita um ramo verdejante de palmeira (*palma viridissima*). Diz-lhes que se encontra a banquetear-se alegremente e que em breve comerão com ele.

O ramo da Árvore da Vida com o fruto dourado corresponde ao leite da primeira visão e à água da vida no sonho de Dinócrates. O ouro é um símbolo do valor supremo (Dinócrates também bebia de uma taça de ouro). O ramo verde indica que este valor supremo é algo vivo, algo que cresceu naturalmente. Assim, o novo espírito que se eleva acima da humanidade enche Perpétua de uma convicção absoluta e inabalável e, ao mesmo tempo, transmite-lhe a partir do inconsciente o valor vivo mais elevado, que pode com segurança ser encarado como a divindade.

Este espírito concede-lhe a “convicção interior da existência de Deus”, que lhe torna fácil morrer. Mas, precisamente por essa razão, a sua morte efetiva torna-se um mero acidente no desenvolvimento interior que aqui se anuncia.

É agora a própria Santa quem alcança a vitória, pois, “erguida no ar”, esmaga o seu inimigo enquanto entoa hinos. Ela entra num estado de entusiasmo, numa condição extática em que canta hinos como meio de banir as suas dúvidas — corporizadas no Egípcio. Louvar Deus significava, ao mesmo tempo, realizar um sacrifício mental (*thysia logiké*) com o objetivo de receber a ajuda divina. Tratava-se, na realidade, de um meio de combate. A este respeito, Clemente de Alexandria diz: “De Sião sairá a lei e de Jerusalém a palavra do Senhor, a palavra celeste, um verdadeiro combatente coroado no teatro de todo o cosmos.”

A profecia extática desempenhou um papel particularmente importante entre os montanistas. O próprio Montano chegou a dizer de si mesmo: “Eis que o homem é como uma lira e eu próprio toco nela como plectro [sendo eu mesmo o Paráclito]. O homem dorme, mas eu estou desperto.” É interessante que a profetisa montanista Maximila também tenha dito de si mesma: “Eu sou a palavra, o *pneuma* e a *dynamis*.” Assim, também Perpétua se torna o Logos puro (daí a sua masculinidade). Deste modo, supera o espírito da dúvida e atinge a fé viva e inquestionável, simbolizada no ramo que o *lanista* lhe apresenta com um beijo. Trata-se do beijo da paz, que era um costume na Igreja primitiva; o beijo da vida, do qual a vigésima oitava Ode de Salomão diz: “A vida imortal saiu ao meu encontro e beijou-me, e dessa vida procede o Espírito que está em mim, e ele não pode morrer, porque vive.”

À medida que a destruição exterior se aproxima, as imagens consoladoras nos sonhos multiplicam-se. Deve-se também, sem dúvida, à função compensatória geral do inconsciente o facto de terem sido sobretudo os mártires na prisão e os monges que se entregaram a uma vida de ascetismo no deserto aqueles que gozaram de sonhos frequentes com banquetes maravilhosos e belos jardins celestes.

Os acontecimentos terríveis efetivamente ligados ao martírio de Perpétua e dos seus companheiros apresentam uma relação curiosa com as imagens oníricas: em certa medida, são o seu cumprimento exterior e, ao mesmo tempo, a sua negação. Tal como Saturus assume a liderança no sonho, assim é o primeiro a ser morto; tal como Perpétua depõe a sua veste no sonho, assim a vaca furiosa lhe rasga as roupas, expondo a sua nudez; e, do mesmo modo que o Egípcio ameaça atravessá-la com a espada, assim ela é efetivamente trespassada pela espada do gladiador (e isto contra todas as expectativas, apenas graças à intercessão da multidão em seu favor). Poder-se-ia, portanto, dizer até que, na realidade exterior, o Egípcio venceu.

Mas o seu triunfo foi semelhante à vitória do Inferno e da morte quando Cristo foi crucificado. Ao sofrer tudo isto, Cristo permaneceu vitorioso (“A morte foi absorvida pela vitória. Ó morte, onde está o teu aguilhão? Ó sepultura, onde está a tua vitória?” 1 Cor. 15, 54-55). Assim, num certo sentido, Perpétua sofre o próprio destino de Cristo; nas palavras de São Paulo, “Cristo” é “formado” nela (Gál. 4, 19). Porque, conscientemente, ela se coloca inteiramente de um dos lados do par de opostos no inconsciente e se identifica com ele, o outro surge como o seu destino exterior. Contudo, o próprio facto de ser dilacerada pelo conflito (cujo símbolo mais verdadeiro é a cruz de Cristo) contém simultaneamente a possibilidade de uma nova vida (aludida na visão como o ramo com o fruto dourado).

Quando as camadas mais profundas do inconsciente coletivo são agitadas, como o foram naquela época, com o surgimento de um novo símbolo de Deus, parece que também os acontecimentos exteriores participam no processo — os milagres acontecem. Assim, por exemplo, quando os mártires foram executados, ocorreram incidentes cuja sequência lógica inconsciente dificilmente parece credível à consciência racional: não só o Egípcio aparentemente venceu com a sua espada, como também, a princípio, foi decidido pelos organizadores dos jogos que as mulheres mártires deveriam aparecer vestidas de branco, como sacerdotisas de Ceres, e os homens, de escarlate, como sacerdotes de Saturno. Os mártires protestaram, alegando que davam a sua vida precisamente para evitar ter de fazer algo desse género. A sugestão acabou por ser abandonada. De facto, era então um costume bastante difundido obrigar criminosos condenados a desempenhar tais papéis no anfiteatro, mas o extraordinário reside na escolha dos deuses cujos sacerdotes os mártires teriam de personificar. As mulheres deveriam servir Ceres, a maior Deusa-Mãe da Antiguidade, a mãe-terra e mãe do trigo, protetora das jovens.

Ora, era precisamente este princípio que Perpétua e a sua companheira de martírio haviam repudiado: Perpétua abandonara o seu filho recém-nascido; Felicidade dera à luz uma criança na prisão apenas pouco antes do seu martírio. E o que é ainda mais espantoso: foram lançadas a uma vaca furiosa. A própria vaca é um símbolo antigo amplamente difundido do princípio feminino e materno. O autor da *Passio* parece ter pressentido de algum modo a singularidade desta coincidência, pois diz: “Quanto às jovens, o diabo reservara-lhes uma vaca furiosa — providenciada de forma totalmente excepcional (*praeter consuetudinem*) — a fim de, por meio do animal, insultar ainda mais o seu sexo, imitando-o (*sexui earum etiam de bestia aemulatus*).”

Uma coincidência igualmente surpreendente de circunstâncias exteriores encontra-se no que respeita aos mártires masculinos. Deveriam aparecer como sacerdotes de Saturno, e dois deles tinham nomes que, por acaso, derivavam do deste: um chamava-se Saturus, o outro Saturninus.

Em África, o Saturno romano foi identificado com uma divindade púnico-fenícia local e desempenhou um papel significativo no culto do país. Nas inscrições antigas é designado *frugifer* (produtor de frutos) ou *deus frugum* (deus dos frutos) e é comparado a Ceres. O culto deste deus estava excepcionalmente difundido em África, como mostram os escritos apologéticos de Tertuliano. Numa lista de bispos registada por Cipriano (Epist. 57), nada menos do que quatro têm o nome Saturninus.

Segundo Tertuliano, os sacerdotes de Saturno usavam faixas púrpuras particularmente largas nas suas togas, bem como uma túnica solta de vermelho gálata. Usavam, portanto, exatamente o mesmo vestuário que o gigantesco *lanista* na visão de Perpétua — sendo este pormenor uma prova adicional da desconcertante semelhança dos opostos. Como o sábado era o dia consagrado a Saturno e coincidia com o sábado dos judeus, prevaleceu na Antiguidade a opinião de que Saturno era o Deus supremo dos judeus. Uma vez que geralmente não se fazia distinção entre cristãos e judeus, pensava-se também que ele era o Deus dos cristãos. Assim, a ideia que ocorreu aos organizadores dos jogos — isto é, vestir os mártires especialmente como sacerdotes de Saturno — teve sem dúvida origem nestas conexões.

Deste modo, a lei da enantiodromia de todos os opostos arquetípicos cumpriu-se nos mártires até ao amargo fim, e a tensão do rasgamento desses opostos produziu uma nova energia vital com a qual a cultura cristã dos séculos seguintes se iria reconstruir. Mas o próprio inconsciente sustentou os mártires com imagens que continham a promessa de uma nova vida, dando-lhes assim a força interior para permanecerem firmes, sem vacilar, na sua decisão.

As visões da *Passio Perpetuae* revelam, portanto, de forma singularmente completa, toda a situação inconsciente da humanidade daquela época, tanto pagã como cristã, e mostram o conflito que os cristãos experimentaram ao esforçarem-se por libertar-se do espírito ligado à natureza e à matéria. O próprio martírio não tinha, de facto, outro significado senão demonstrar ao mundo pagão essa rutura total e a crença absoluta num Além-Mundo. Mas as visões mostram também quão duras batalhas os crentes tiveram de travar dentro de si mesmos, quão profundo foi o conflito interior que, na realidade, irrompera entre dois poderes divinos, isto é, suprapessoais, do inconsciente. Na verdade, vistos do ponto de vista psicológico, os mártires aparecem, sob muitos aspetos, como vítimas trágicas e inconscientes da transformação que então se realizava nas profundezas da camada coletiva da alma humana: a transformação da imagem de Deus, cuja nova forma iria dominar os éones vindouros.

NOTAS

1. Para a história do texto, ver, entre outros, J. A. Robinson, *Texts and Studies, Contributions to Biblical and Patristic Literature*, Cambridge, 1891, vol. I; e P. Franchi de Cavalieri, *La Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*, Roma, 1896.
2. Tertuliano, *De Anima* 55, 4. Para inglês, ver A. Roberts e J. Donaldson (eds.), *The Ante-Nicene Fathers*, Nova Iorque, 1885.
3. P. de Labriolle, *La crise montaniste*, Paris (Leroux), 1913.
4. Tradução própria do texto. Ver também W. H. Shewring, *The Passion of SS. Perpetua and Felicity*, Londres, 1931; e E. C. E. Owen, *Some Authentic Acts of Early Martyrs*, Oxford, 1927.
5. Literalmente, “Eu vejo”. A Santa usa o presente deste verbo tanto aqui como nas visões seguintes.
6. Um companheiro de martírio de quem também é registada no mesmo texto uma importante visão de mandala.
7. Nesta tradução segui Shewring.
8. Cf. Joh. J. Zimmermann, *Disquisitiones Historicae et Theologicae de Visionibus*, Tiguri, 1738.
9. Cf. F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, Bruxelas (H. Lamertin), 1896-99, II:27.
10. Cf. C. G. Jung, “Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos”, *Erano-Jahrbuch* 1937, Zurique (Rhein), 1938 (CW 13, *The Visions of Zosimos*).
11. Cf. C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, Zurique (Rascher), 1944, pp. 90 ss. (CW 12, *Psychology and Alchemy*).

12. Blasius Vigenerus. Tractatus de Igne et Sale. Theatrum Chemicum. 1661. Volume VI, página 31.
13. Jakob von Batnae. Die Vision Jakobs von Beth-El. In: Ausgewaehlte Schriften der syrischen Dichter. Editor: P. S. Landesdoerfer. Kempsten, 1913. Pagina 87. A Virgem Maria e descrita como scala efferens a terra in coelum. Ver Pitra, Analecta sacra I, pagina 264.
14. C. G. Jung. Two Essays on Analytical Psychology. Londres: Bailliere, Tindall and Cox, 1928. Pagina 230. CW 7. Para o animus, ver Emma Jung. On the Nature of the Animus. In: Animus and Anima. Spring Publications, 1978.
15. Hipolito. Elenchos. Livro V, capitulo 17, paragrafo 11 e seguintes.
16. Fernand Cabrol (editor). Dictionnaire d archeologie chretienne et de liturgie. Paris: Letouzey et Ane, 1907. Volume II, coluna 151. Ver tambem Balbina.
17. M. Berthelot. Collection des anciens alchemistes grecs. Paris, 1887.
18. Germ. 280. J. P. Migne (editor). Patrologiae cursus completus. Series Latina. Volume XXXVIII, coluna 1282.
19. Hipolito. Hexaameron. J. P. Migne (editor). Patrologia Graeco Latina. Volume X, coluna 585.
20. Origenes. De Principiis. Livro I, parte II, capitulo 3. Tradução inglesa em Roberts e Donaldson. The Ante Nicene Fathers.
21. C. G. Jung. Psychology and Religion. New Haven: Yale University Press, 1938. Pagina 129, nota 32. CW 11.
22. R. Reitzenstein. Poimandres. Leipzig: B. G. Teubner, 1904.
23. Tradução própria do texto grego do Corpus Hermeticum, Livro I. W. Scott (editor). Hermetica. Oxford, 1924. Authentia entendida aqui como verdade ou genuinidade.
24. Filao. De Agricultura, paragrafo 50. Tradução própria do grego.
25. Karl L. Preisendanz (editor). Papyri magicae Graecae. Leipzig: B. G. Teubner, 1928. Volume I, pagina 107.
26. Tradução própria do texto em Reitzenstein. Poimandres. Pagina 11.
27. Ver tambem 1 Corintios 3, versiculo 2.
28. J. H. Bernard (editor). The Odes of Solomon. Texts and Studies. Volume VIII, numero 3. Ode XIX.
29. Termo literal: aeons.
30. Termo literal: a direita no Pleroma.

31. R. Reitzenstein. Hellenistische Mysterienreligionen. Leipzig: B. G. Teubner. Segunda edicao. Pagina 330.
32. C. G. Jung. Psychology and Religion. Pagina 104. Versao alema: Psychologie und Religion. Zurique, 1939. Paginas 159 a 162.
33. Ver Lucas 16, versiculo 26.
34. Franz Josef Doelger. Antike Parallelen zum leidenden Dinocrates in der Passio Perpetuae. Antike und Christentum. Munster, 1930. Volume II, paginas 1 a 40.
35. Idem.
36. K. Kerényi e C. G. Jung. Essays on a Science of Mythology. Princeton University Press, 1969. Paginas 83 a 84.
37. Material fornecido por Hildegard Nagel.
38. Berthelot. Collection des anciens alchimistes grecs. Volume II, pagina 297.
39. Scott. Hermetica. Volume I, pagina 149 e seguintes. Ver tambem Jung. Psychologie und Alchemie.
40. Jung. Psychologie und Alchemie. Pagina 113.
41. E. Preuschen. Antilegomena. Pagina 129. Citado em CW 12, pagina 390.
42. Reitzenstein. Historia Monachorum e Historia Lausiaca. Paginas 107 a 110.
43. Emma Jung. On the Nature of the Animus.
44. Apuleio. Metamorphoses. Livro XI.
45. Tertuliano. De Spectaculis. Capitulo 12.
46. Reitzenstein. Hellenistische Wundererzahlungen. Leipzig, 1906. Paginas 41 a 45.
47. Scott. Hermetica. Volume I, paginas 340 a 341.
48. Hugo Rahner. Antenna Crucis II. Zeitschrift fuer Katholische Theologie. 1942. Pagina 111.
49. Efesios 6, versiculos 11 a 14. Ver tambem Efesios 2, versiculo 2.
50. Isaías 14, versiculo 12.
51. Tertuliano. De Pallio. Capitulo 3.
52. Filao. De Opificio Mundi. Paragrafo 7.29.
53. Origenes. Peri euches. Paragrafo 27.12.
54. Scott. Hermetica. Livro VII, paragrafo 2 a 3.

55. Odes of Solomon. Ode XI.
56. Odes of Solomon. Ode XXI.
57. Odes of Solomon. Ode XXV.
58. J. A. Robinson. The Fragments of Heracleon. Texts and Studies. Volume I, pagina 57.
59. Clemente de Alexandria. Stromata. Livro III, capitulo 13, paragrafo 92.
60. Edicao de van Beek da Passio. Pagina 155.
61. Cirilo. Patrologia Graeco Latina. Volume XXX, coluna 1089.
62. Honorio de Autun. Patrologia Latina. Volume CLXXII, coluna 857.
63. The Book of the Secrets of Enoch. Morfill e Charles, 1896.
64. Patrologia Latina. Volume CLXXII, coluna 610.
65. 1 Corintios 2, versiculo 15.
66. Preisendanz. Papyri magicae Graecae. Volume I, pagina 107.
67. Scriptum Alberti super arborem Aristotelis. Theatrum Chemicum. 1602. Volume II, pagina 525.
68. A. Dieterich. Nekyia. Leipzig, 1893. Paginas 3 e seguintes.
69. Lactancio Firmiano. Divinae Institutiones. Livro VI, capitulo 20.
70. Berthelot. Collection des anciens alchimistes grecs. Volume III, texto XLIX.
71. Scott. Hermetica. Volume XIII.
72. C. G. Jung. Symbolik des Geistes. Zurique, 1948.
73. Patrologia Latina. Volume CXII, coluna 907 e seguintes.
74. C. G. Jung. Psychological Aspects of the Mother Archetype. CW 9.
75. Clemente de Alexandria. Protreptikos. Livro I, capitulo 3.
76. Epifanio. Panarion. Livro XLVIII, capitulo 4.
77. Eusebio. Historia Ecclesiastica. Livro V, capitulos 16 a 17.
78. Odes of Solomon. Ode XXVIII.
79. Franz Josef Doelger. Ichthys II. Munster. Paginas 277 e seguintes.

80. Tertuliano. De Pallio. Capitulo 4.